3 1761 07132414 9

BM
70
P76
1854
c. 1

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/programmzurerf00fran

PROGRAMM

zur

Eröffnung des jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau

„Fränckel'sche Stiftung"

den 16. Ab 5614. / 10. August 1854.

בית ביאלין

Inhalt:

I. Ueber palästinische und alexandrinische Schriftforschung. Vom Direktor Dr. Z. Frankel.

II. Zur Geschichte des jüdisch-theologischen Seminars. Vom Kuratorium.

JÜDISCHE LEHRER-BILDUNGS ANSTALT ZU BERLIN.

Breslau,

Druck von Wilh. Gottl. Korn.

LIBRARY
OCT
24
UNIVERSITY
OF TORONTO

„An den Strömen Babels da sassen sie und hingen weinend an Weiden ihre Harfen auf, denn dort verlangten spottend ihre Dränger, sie sollten singen die Gesänge Zions.“ Aber ihrer unbewusst hatten sie dort die Gesänge Zions wiedergefunden, hatten sie gefunden! Wovon die Mauern der heiligen Stadt nur selten wiedergehallt; das Wort Gottes, das in ihrem Umfang nur zu Zeiten ein schwaches, bald verrauschendes Echo gefunden hatte, an Babylon's Strömen grub es sich tief in das Herz der Vertriebenen ein, dort wurde es zum lebendigen, über Jahrtausende hinaus tönenden Gesang. Welch ein Gegensatz zwischen den einst Angesessenen und den aus dem Exil Zurückkehrenden! Jene waren Herren des Landes; aber was Palästina zum Lande Gottes machen, das heilige Zeichen, das seinen Markstein bilden, das Panier, das auf seinen Bergen wehen und an den entferntesten Enden wahrgenommen werden sollte: die Verehrung des Einen Gottes und die Heilighaltung seiner Lehre, es war bis auf wenige Spuren abhanden gekommen. Die Zurückkehrenden vermochten kaum unangefochten den Altar wieder aufzurichten; ihr politisches Bestehen war abhängig von der wandelnden Laune persischer Könige; aber sie hatten erworben, was Jene nie besassen, die Verheissung, „der Herr werde unter seinem Volke wandeln“ ging erst jetzt ihrer Erfüllung entgegen! — Ein leuchtender Strahl hatte auf Sinai die Erde berührt; doch welcher Zeit bedarf es, um die harte incrustirte Materie zu durchdringen und flüssig zu machen, den durch thierischen Materialismus verkörperten Geist aus seinen Banden zu befreien, dass er sich in leichtbeschwingtem Fluge über die Erde erhebe! Selbst die Gestaltung, die das Volk trotz des Abmahnens seines letzten tiefsehenden Richters — Samuels — dem Staate gegeben hatte, war der Entwickelung der Gotteslehre hinderlich: die an der Spitze der an die Stelle der frühern Republik getretenen Monarchie stehenden Könige fanden theils durch eine falsche Politik gegen aussen, theils, um sich dem nach dem Mosaismus sie überragenden Gesetz zu entziehen (eine Erscheinung, die in etwas veränderter Gestalt auch in der spätern Zeit des zweiten Tempels wiederkehrt) ihrem Interesse angemessen, dem Cultus des höchsten Gottes zu entsagen. Der Mosaismus datirt sein eigentliches Bestehen erst von der Zeit des zweiten Tempels; jetzt waren die Geister für ihn reif geworden, und selbst in der Abhängigkeit von aussen lag, da nun der Politik kein Feld eingeräumt war, Förderliches.

Der neu aufblühende Staat war ein religiöser Staat, der Schwerpunkt seines Staatsthums ruhte im Glauben, durch ihn allein war er mehr als eine unter persischer Botmässigkeit stehende Provinz. Doch nicht dieser mehr politische, erst durch die Geschichte zur objectiven Anschauung gebrachte Gesichtspunkt war der jene Zeitgenossen treibende Gedanke; ihnen diente nicht der Glaube als Hebel, um eine nationale Selbstständigkeit zu wahren, es ging vielmehr der Glaube jedem Gedanken an Selbstständigeit voran: er war ihr Sein, ihr Leben, sie hatten ihn in der Schule der Leiden erworben, und sie waren von seiner Göttlichkeit durchdrungen, an ihn mit allen Fasern ihres Denkens und Fühlens geknüpft; die Selbstständigkeit entwickelte sich von selbst aus dieser Idee des Höchsten und Göttlichen. — Diese Idee und die in ihr bedingte Selbstständigkeit hatten zum sichtbaren Träger die heilige Schrift: sie war die Magna Charta, die dem Heiligthum wie dem Staate, dem Allgemeinen wie dem Einzelnen, dem Leben und was noch über das Leben hinaus, Bestehen und Dauern sicherte: daher aber auch für deren Unantastbarkeit Jedermann mit dem Aufgebote aller seiner Kräfte einstehen musste. Die Schrift hatte jetzt nicht wie in früherer Zeit den Tempel zur Aufbewahrungsstätte, sondern sie wurde im Volke, wurde vom ganzen Volke aufbewahrt; sie stand nicht neben dem Tempel, sondern der Tempel stand neben ihr, nicht Priester, sondern Lehrer waren nun die Wächter und Hüter des grossen Heiligthums. Hierdurch erwachte ein neues, seine Lebensfähigkeit durch die grosse Reihe der folgenden Jahrhunderte bewährendes und die Geister mit Lebensfrische erfüllendes Moment: Die Schriftforschung. War in früherer Zeit dem Volke die Schrift ein „versiegeltes Buch," dessen feurige Züge seine Augen nicht zu fassen vermochten, starrte es vor der, Aufschrift und eigentlichsten Inhalt bildenden Lehre von der Einheit Gottes zurück, so lebte jetzt im Herzen Aller die tiefste Ehrfurcht auch vor dem leisesten Gebote, war an dem Glaubens- und Nationalgute Alles geheiliget; jede Vorschrift hatte ihre unauflöslich verbindende Selbstberechtigung, legte Jedermann die Verpflichtung auf, sie zu kennen und als Lebenspotenz in die Thätigkeiten des Lebens zu verflechten. Es bedurfte nun nicht mehr zu Gott ermahnender Propheten, sondern die Schrift erklärender Lehrer, bedurfte nicht der Aufforderung zum Dienste Gottes, sondern der Erläuterung der Gesetze und der Weise ihrer Ausführung.

Hieraus stellt sich nun ein klares Bild dieser Schriftforschung, eigentlich Schrifterforschung, dar. Jener alten Zeit konnte es um eine Kritik, selbst wenn ihr dieser Begriff im Sinne der modernen Anschauungsweise bekannt gewesen wäre, nicht zu thun sein; ihr war die Schrift ein Lebendiges, Tiefgefühltes, das sie sich nicht als Objectives gegenüber stellte, sondern in dem sie stand, fusste, wurzelte. Welche Basis sollte gefunden werden, untergrub man diese Lebens- und Staatsverfassung? War doch Sein und Erhaltung unauflöslich an das Gesetz geknüpft, mit ihm so identificirt, dass das Gesetz nicht etwa einen gesonderten Wissenschaftsgegenstand, sondern den eigentlichen Lebensträger bildete. — Es resultirt aber auch hieraus, dass die Schriftforschung sich bis auf das einzelnste Einzelne erstrecken musste. Schon von dem Begriffe Staatsverfassung ausgegangen zeigt sich dieses Resultat als naheliegend. Das Grundgesetz eines Staates wird, je höher es in den Augen der Bürger stehet und je tiefer sich die Achtung vor dem Gesetz in ihnen eingelebt, mit der genauesten Sorgfalt durchlesen und durchforscht: jeder Ausdruck, jedes Wort wird abgewogen, aus einem diakritischen Zeichen zuweilen Aufschluss gesucht; man fragt, warum der Gesetzgeber diesen Terminus gewählt, ob das Gesetz nicht in kürzeren Worten wäre zu fassen gewesen u. s. w., und schliesst hieraus auf

Sinn und Deutung des Gesetzes. Kann es befremden, wenn auch in der Schriftforschung ein solches Verfahren eingeschlagen wurde? Lag doch hier noch eine grössere Berechtigung hierzu vor, als hier der grösste Gesetzgeber spricht, bei dem Prägnanz und Schärfe nicht vermisst werden können, und diese Berechtigung steigerte sich zur höchsten Verpflichtung, als hier die Gottheit spricht, sie Gesetze und Vorschriften ergehen lässt! — Dieser Gedanke wandelte aber auch die Verpflichtung in mit der innigsten Liebe und Wärme ergriffene Beschäftigung um, und es bietet sich hierdurch noch ein anderes Moment dar: die Selbstberechtigung der Forschung. Die Schrift selbst macht an mehreren Stellen die Forschung, das Gesetzesstudium, zur Pflicht: „Du sollst davon sprechen, wenn Du zu Hause sitzest und auf dem Wege gehest u. s. w.“ (Deuteronomium 6, 7. 11, 19), „Du sollst darüber nachdenken Tag und Nacht“ (Josua Cap. 1, 8) u. a. m. Das Studium, die Forschung setzt sich also als Selbstzweck, sie hat nicht die Ausführung allein zum Ausgangspunkt und Ziel, sondern verlangt das Befassen mit dem Gesetze an sich, die geistige Thätigkeit soll auf dasselbe gerichtet, das Gesetz dem Geiste Stoff und Nahrung bieten, die Arena sein, innerhalb welcher er sich bewege und seine Thätigkeit entfalte. Hierdurch soll der innern Verbindlichkeit des Gesetzes eine neue Basis gegeben werden: es gehört nicht mehr allein dem Gemüthsleben an, sondern rückt in die Welt des Geistes; was Gegenstand häufiger Reflexion, woran der Geist in öfterer Wiederkehr seine Functionen übt, wird ihm zum unentbehrlichen Lebenstoff.

Wie selbstständig jedoch diese Richtung hervortritt, ihren letzten Grund muss sie in der Ausführung des Gesetzes haben; sie muss sich als Theorie erkennen, deren eigentliche Aufgabe es ist, der Anwendung zur Grundlage zu dienen. Die Mosaische Lehre will alle Lebensverhältnisse durchdringen und regeln. Sie bietet daher der blossen Contemplation keinen eigentlichen Boden: jedes Gesetz mahnt an die Wirklichkeit, spricht zu dem, einen realen Standpunkt auf Erden einnehmenden Menschen und zeigt ihm, wie er mitten in der Realität des Lebens die Annäherung an Gott und durch sie die Aussöhnung des im Menschen waltenden Dualismus finde. Die Anempfehlung „über die Lehre fleissig nachzudenken“ konnte daher selbst auf die Forschung über Gott, sein Wesen, seine Eigenschaften u. s. w. sich nicht beschränken; von ihr, wenn sie zur allgemeinen Pflicht gemacht wird, ist nur ein Schritt zur Transcendenz und zu einem alle wirklichen Lebensverhältnisse zerstörenden idealen Mysticismus. Neben der Erkenntniss Gottes soll das Nachdenken der Weise der Vollführung des Gesetzes gewidmet sein und in ihm seinen Halt finden. Und hier ist der Scheideweg, auf welchem in mehreren Phasen der jüdischen Religionsgeschichte die Anschauungen auseinander gingen. Manche Speculation verblieb innerhalb dieser Grenzen; und wie auch der Geist in kühnem Aufbaue Schlüsse auf Schlüsse häufen, und auf mitunter unscheinbaren Unterlagen Riesenwerke aufführen mochte, er war sich bewusst, dass er nach seinem Princip im realen Boden der Lehre wurzele und von deren specifischem Gehalt und Inhalt ausgehe. Manche Speculation setzte sich im Gegentheile die Beschauung zum Ziele, erblickte im metaphysischen Forschen die alleinige Aufgabe; und der Mosaismus kam ihr unvermerkt nach Geist und Wort, nach Inhalt und Ausführung abhanden. Diese Erscheinung tritt am prägnantesten in den Gegensätzen der palästinischen und alexandrinischen Schriftforschung hervor. Wir werden im Folgenden versuchen sie nach ihrer formalen Richtung, nach ihrer Erklärungsweise der Schrift geschichtlich zu erforschen, um hierdurch manchen Aufschluss für die in jener bedingte materielle Richtung zu erlangen.

Die aus dem babylonischen Exil Zurückkehrenden brachten einen nach Erkenntniss des Gesetzes und der Belehrung in ihm sich sehnenden Sinn mit. Und dieser Belehrung bedurfte es sehr bei dem Mangel an Schriftbüchern und dem allmäligen Aussterben der hebräischen Sprache als Volkssprache (Nehemias Cap. 13, 24). Aber noch ein anderes Bedürfniss machte sich geltend. Die Zeit hatte neue Verhältnisse, neue Lebens- und Rechtszustände erzeugt, für die es der Regelung und Normirung bedurfte, die aber nur durch erweiterte Anwendung der Schrift, der allein gültigen Basis für Einrichtung und Verordnung, gefunden werden konnte. Andererseits bedurfte die Schrift Erläuterung vieler in ihr enthaltenen Gesetze, die dem gegenwärtigen Volksbewusstsein etwas ferner gerückt waren, oder über deren Weise und Umfang der Ausführung nach der tiefen Verehrung, die jetzt für die Lehre und jedes ihrer Gesetze gehegt wurde, beängstigende Ungewissheit entstand. Es erhoben sich nun Männer, die diese Belehrung ertheilten: sie sind bekannt unter dem Namen Soferim. Ihre Aufgabe war eine doppelte: die Schrift zu erläutern, und durch Analogie aus ihr Vorschriften für neu auftauchende Fälle abzuleiten. Die Schriftforschung selbst war in diesen Uranfängen ganz einfach und fand ihren Ausdruck in der Exegese: die Schrift wurde erläutert zum Zwecke des religiösen, die Ausführung normirenden Verständnisses; und diese Erläuterung gab manche Analogie an die Hand, die nicht sowohl als Anhang zum Gesetze, als vielmehr als eigentliche Deutung betrachtet werden konnte, daher die auf diesem Wege gefundenen Bestimmungen als biblische angesehen wurden. Auch die Benennung Soferim weiset auf diese exegetische Beschäftigung hin: סופר zur Zeit des Lebens der hebräischen Sprache „Schreiber," bedeutet zur Zeit des zweiten Tempels „Gelehrter": es schliesst sich nämlich an ספר Buch, Schrift an: „Schrifterklärer" [1]).

Die Schrifterklärungen dieser Soferim haben sich nicht besonders erhalten: sie flossen durch ihre Einfachheit mit der Schrift zusammen, nur einzelne Spuren werden uns weiter auf manche dieser alten exegetischen Momente führen. Hingegen werden manche Verordnungen als דברי סופרים angeführt, die sich nicht als weitere Ausführung und Erläuterung der Schrift, sondern als das Gesetz umzäunende und es bestärkende Einrichtung ankündigen. So manche über die Schrift hinausgehende verbotene Verwandschaftsgrade (Jebamot Cap. 2, 3), sie werden als ein Verband um das Gebot angegeben א׳סור מצוה [2]). Die Mischna nennt überhaupt ältere Bestimmung דברי סופרים (vergleiche Synhedrin 10, 3), der spätere Ausdruck חכמים (Weise) und der noch spätere רבנן (unsere Lehrer) wird für die alte Zeit nicht gebraucht, in dieser existirten nur סופרים [3]).

---

[1]) Mit Unrecht nennt Zunz, gottesdienstliche Vorträge S. 32, die Deutung von הסופר Esra, Cap. 7, 11 eine unrichtige. Nach dem Sprachgebrauch des zweiten Tempels legte man diesem Worte die Bedeutung Schrifterklärer bei, und dieses ist mit dem dortigen סופר מהיר ausgedrückt.

[2]) Vergleiche jedoch Jebamot 20a Jeruschalmi 2, 3.

[3]) Soferim ist demnach an sich eine ehrenhafte Benennung, da sie sich auf die ältesten Lehrer zurückbezieht; daher spricht Rabbi Gamaliel Sota 15a סופרים הניחו לי ואדרשנה. Vergleiche auch Kelim 13, 7 אמר ר׳ יהושע דבר חדש חידשו סופרים וכו׳. Seiner eigentlichen Bedeutung nach „Schrifterklärer" musste jedoch in späterer Zeit, wo das Studium sich nach grösseren Dimensionen ausgebreitet und nicht mehr bei der Exegese stehen blieb, der sich mit der Exegese beschäftigende סופר weniger gelehrt erscheinen, als der das Studium in seiner ganzen Tragweite umspannende חכם; daher Sota (49 a) ר׳ אליעזר הגדול אומר מיום שחרב בית המקדש שרו חכימיא למהוי כספריא וספריא כחזניא. Raschi's Erklärung: ספריא מלמדי הינוקות scheint nicht befriedigend, da מלמדי הינוקות wohl eher unter dem כחזניא zu verstehen wäre; vergl. Schbbat 1, 3 החזן רואה היכן התינוקות קורין. Auch steht nach unserer Auffassung: חכימיא ספריא חזניא in entsprechenderer Ordnung.

Diese Soferim stehen in innigem Zusammenhange mit der sogenannten grossen Synagoge und geben Aufschluss über deren Wirksamkeit. Abot 1, 1 wird „von Männern der grossen Synagoge“ (אנשי כנסת הגדולה) berichtet, „denen die Propheten die Lehre übergaben“, das ist, die unmittelbar auf die Propheten folgten und an deren Stelle traten. Diese Männer lebten nicht zu Einer Zeit; es werden als deren erste Mitglieder Esra und Nehemia, als letztes Glied Simon der Fromme genannt, Jene beim Beginn des zweiten Tempels, Dieser, nach talmudischen Quellen, zur Zeit Alexander des Grossen [1]). Also ein fortlaufendes „Collegium“ (wie כנסת, eigentlich Versammlung ausdrückt) durch etwa 200 Jahre, von dem jedoch bis auf die aus der Schrift (Nehemias 7, 7) bekannten Namen und den vorgedachten Simon Niemand namhaft gemacht wird. Zu dem in diesen Momenten liegenden Befremdenden tritt noch der Umstand hinzu, dass ausser den bekannten drei Sprüchen: „Seid vorsichtig im Gerichte, stellet viele Schüler aus, machet einen Zaun um die Lehre“ (Abot 1, 1) sich von dieser grossen Synagoge keine irgend welche Manifestation auf gelehrtem Gebiete erhalten hat, und doch konnten nur Studium und Wissen allein die Berechtigung geben, an die Stelle der Propheten zu treten, und mit gleicher Autorität Einfluss auf Zeitgenossen und Folgezeit zu üben. Ich habe an einem andern Orte [2]) den hochwichtigen Inhalt dieser Sprüche für die damalige innere und äussere Gestaltung Palästina's darzuthun versucht und hervorgehoben, dass sie gleichsam die Devise für die Thätigkeit bildete auf die, sollte nicht der neue Staat nach innen und aussen zusammenfallen, das Ziel wahrhaft für Glauben und Vaterland begeisterter Männer gerichtet sein musste. Aber diese Aufschrift ist eine allgemeine; sie zeigt wohl, wohin in bald zweihundertjähriger Wirksamkeit gestrebt wurde; aber wie man an diesem Ziel anlangte, welche Kräfte in Bewegung gesetzt wurden, wie sich das innere Religionsleben durch diese Periode ausbildete, welche Geistesthätigkeit sich entfaltete, hierüber herrscht Dunkel. Durch die Soferim wird es aufgehellt. Sie waren die Lehrer, sie kräftigten den Staat, dass er den später unter syrischer Herrschaft ihn bis auf den Grund erschütternden Stössen widerstehen konnte, und von ihnen haben sich vielfache Monumente erhalten. — Hierdurch liegt auch nahe, dass diese Soferim selbst die grosse Synagoge bildeten. Die persischen Könige und die sie stellvertretenden Satrapen überliessen, wie die Geschichte vielfach bezeugt, den judäischen Staat nach seiner innern Verwaltung sich selbst; und diese Verwaltung nahm nach dem oben Bemerkten die Schrift zur Basis und wurde nach deren Vorschriften geregelt; das innere politische Leben fiel also mit dem religiösen zusammen, und es bedurfte umsomehr oberster Wächter und Bewahrer des Gesetzes, als nur durch sie allein auch das Recht den eigentlichen Stützpunkt und Ausführung erlangen konnte. Diese obersten Wächter des Gesetzes waren zugleich die Verwalter des auf das Gesetz construirten Staates und bildeten die höchste Obrigkeit. Diese wurde genannt כנסת הגדולה „die grosse Versammlung“, ebenso wie in späterer Zeit der höchste Gerichtshof die Benennung סנהדרין גדולה „das grosse Synedrion“ d. h. Rathssitzung oder Rathsversammlung (vergl. συνέδριον). Von dieser grossen Versammlung oder dem obersten Gerichtshofe gingen die wichtigsten Schrifterklärungen und religiösen Einrichtungen aus: seine Mitglieder waren die Soferim. Die Benennung „grosse Versammlung“ wurde eine bleibende Bezeichnung für die Zeit des Bestehens dieses Soferischen obersten Gerichtshofes; man wollte hier-

[1]) Nach Josephus Alterthüm. 11. 8 etwas später.

[2]) Frankel Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums, 1. Jahrg. Seite 209.

durch von der spätern Periode scheiden, wo dieser Gerichtshof den Namen „Synhedrion" führte. — Es wird sich aber auch ergeben, woher der Uebergang der grossen Versammlung in das Synhedrion und worin der soferische und der synhedriale Gerichtshof sich von einander unterscheiden, und werden wir hierdurch den Schluss der soferischen Periode ermitteln.

Abot 1. 2 wird Simon der Fromme von den Ueberbleibseln der grossen Synagoge (משיורי כנסת הגדולה) genannt, mit ihm wurde die grosse Synagoge abgeschlossen; dieses ist auch ganz in den Verhältnissen seiner Zeit gegründet. Der macedonische Eroberer mochte, so gnädig er sich auch nach den übereinstimmenden geschichtlichen Berichten dem ihm lange hartnäckigen Widerstand leistenden Palästina bewies, dennoch, wie er auch in mehreren griechischen Staaten that, manche Veränderung in der innern Verwaltung getroffen und die grosse „Versammlung", diesen obersten Gerichtshof, der dem Lande eine gewisse Selbstständigkeit und republikanische Verfassung verlieh, aufgehoben haben. Aber dem Volke waren seine alten Institutionen theuer, es mochte sie nicht lassen; und so bildete sich von Neuem, wahrscheinlich in den nach Alexanders Tode ausgebrochenen Verwirrungen, in denen der Blick der sich bekriegenden Feldherren sich nicht nach Palästina wenden konnte, der oberste Gerichtshof, der nun die bei den Griechen für Senat übliche Benennung Synhedrion annahm [1]). Dieses Synhedrion zählte nicht mehr Soferim zu seinen Mitgliedern, sondern die durch erweiterte Anschauungsweise (Vergl. weiter) an deren Stelle getretenen Sekenim [2]). Und hierin liegt seine wesentliche Unterscheidung von der grossen Versammlung: die Entstehung der Synhedrion fällt mit der weiter zu erwähnenden neuen Periode der Schriftforschung zusammen; der letzte namhafte Sofer war Simon der Fromme, mit ihm schloss die grosse Verrsammlung und zugleich die soferische Periode [3]). Hervorzuheben ist noch, dass der erste dieser Soferim, Esra — sein Ehrenname ist הכותב — ein Priester, und der letzte, Simon der Fromme, Hohepriester war. Es ist daher mit vieler Wahrscheinlichkeit anzunehmen, dass durch die Zeit der grossen Versammlung der Hohepriester an deren Spitze stand [4]), sowie nach dem Berichte des Josephus die Hohepriester die Vertreter des Staates gegen aussen waren. [5]).

---

[1]) Ich habe bereits in meiner Schrift, „der gerichtliche Beweis nach mosaisch talmudischem Rechte" Seite 68 bemerkt, dass die griechische Benennung führenden Aemter, Ehrenstellen u. s. w. aus der Zeit nach der Eroberung Alexanders datiren. Die Benennung „Synedrion" dürfte als eine bei den Griechen allgemein gebräuchliche vorsätzlich gewählt worden sein; der sich neu constituirende Gerichtshof zog hierdurch weniger Aufmerksamkeit auf sich und konnte mit mehr Sicherheit wagen, an die Stelle der aufgehobenen grossen Versammlung zu treten. — Die Darlegung des Textes hat die talmudische Angabe über die Zeit Simon des Frommen zur Grundlage, und dürfte gerade für deren Richtigkeit sprechen. Doch findet sie auch nach den Mittheilungen des Josephus ihre Begründung, da die Abweichung etwa 20 Jahre beträgt, und die Unterwerfung Palästinas durch Ptolemäus Lagi die obige Darstellung ebenfalls zulässt.

[2]) Diese Benennung für sehr alte Autoren kommt nicht selten vor. Vergl. Succa 46 a. זיעזה זקנים. Vergl. auch Schabbat 64 זקנים הראשונים und sonst. Auch bei Sirach, der nach der begründeten allgemeinen Annahme unter Simon dem Zweiten lebte, findet sich noch der Ausdruck πρεσβύτερος; jedoch schon häufiger σοφοί Chachamim; die σοφία ist bei ihm, wie Cap. 24 zeigt, die Lehre. Seltener ist bei ihm der Ausdruck γραμματεῖς, der auch zwei- oder dreimal in den Büchern der Maccabäer vorkommt.

[3]) Auch der Ausdruck von „den Ueberbleibseln" (משיורי כנסת ג), welcher anzeigt, dass nicht Simon allein übrig geblieben, findet durch Obiges Erklärung. Es lebten zu seiner Zeit noch mehrere Soferim, welche „Ueberbleibsel," frühere Mitglieder der aufgelösten grossen Versammlung waren; Simon der Fromme war der Namhafteste unter ihnen.

[4]) Esra selbst war zwar, da er von einer Seitenlinie abstammte (vergl. Esra Cap. 7 v. 1—5, Nehemia Cap. 12 v. 10—12) nicht Hohepriester, stand aber dem Ansehen nach über demselben.

[5]) Aus dem bisherigen ergibt sich auch die eigentliche Entstehungszeit der Synhedrin, die, insofern nicht die Benennung, sondern das Institut des obersten Gerichtshofes in Erwägung kommt, in den Beginn des zweiten Tempels fällt; das sogenannte Synhedrion ist nur die Fortsetzung der alten grossen Versammlung. Vergl. auch Monatsschrift a. a. O. Seite 48 Anmerkung; Der gerichtliche Beweis a. a. O.

Mit der Perserherrschaft schliesst die Periode der Soferim und zugleich die erste Phase der Schriftforschung: die exegetische [1]). Die Forschung tritt nun in einen neuen Kreis, in den des selbständigen Studiums. Die Exegese der Soferim leitete unmittelbar aus der Schrift ab und hing die auf diesem Wege gewordenen Erklärungen, die eben so viele Bestimmungen waren, als Corrollarien an die Schrift an. Diese vereinzelten Bestimmungen mussten nothwendig mit dem Fortrücken der Zeit zu einer bedeutenden Höhe anwachsen, und bildeten eine formlose Anhäufung eines grossen in seiner Zusammenhanglosigkeit sich erdrückenden Stoffes. Dieser Stoff war zu überwältigen, war in ein System zu bringen: die Summe dieser überkommnen Lehrsätze, die gleichsam Glossen zum Gesetze bildeten, bedurften des Ordnens und der logischen Verbindung unter sich und mit dem Gesetze. Die Schrift bildete die Unterlage, aber es wurde nicht unmittelbar an das Gesetz angeknüpft, sondern das Gesetz wurde oben an gestellt und nach seinen verschiedenen Richtungen und Ausläufen bestimmt. Das früher bezeichnete Moment der Forschung kam jetzt erst zur eigentlichen Geltung; bei den Soferim war es in den Kreis der Praxis gebunden und auf naheliegende vorkommende Fälle beschränkt; die folgende Periode forschte über das Gesetz selbst, und bestimmte aprioristisch die aus ihm abzuleitende Norm. Mit dieser Forschungsweise beginnt die Periode der Mischna, die einen Zeitraum von ungefähr 500 Jahren umfasst. Die Lehrweise der Soferim ist Midrasch, Erklärung, Erforschung der Schrift; die neuere Lehrweise, das freigewordene Studium, Mischna [2]). Doch schloss natürlich die Mischna nicht den Midrasch aus: es wurde noch ferner zuweilen an die Schrift angeknüpft, um einen Lehrsatz aus ihr zu beweisen, oder die Schriftstelle durch einen Lehrsatz zu erklären, überhaupt wurde aus dem Midrasch neues Material zur Bereicherung und Vervollständigung der Mischna herbeigeholt [3]).

Zu dem Entstehen der Mischna scheint auch ein äusseres Moment mitgewirkt zu haben. Palästina war durch die grosse, Vorder-Asien tief erschütternde und ihm neue Bahn vorzeichnende Umwälzung aus einem persischen ein griechischer Vasallenstaat geworden. Sein Verhältniss nach Aussen mochte, wenn man von dem Kriegszug des Ptolomäus Lagi und manchen sich daran knüpfenden Folgen absieht, sich nicht wesentlich verändert haben; umsomehr machte sich aber der Wechsel der Herrschaft im religiösen Gebiete fühlbar. An die Stelle der rohen und nur durch orientalischen

---

[1]) Mit der exegetischen fällt auch zusammen die hermeneutische Thätigkeit dieser Zeit, von der der Talmud spricht (vergl. Megilla 3a. עפורש זה תרגום) und deren Spuren im Onkelos zu finden sein dürften. Doch gehört dieses nicht mehr in den eigentlichen Bereich unserer Aufgabe, die sich nur auf die Schriftforschung beschränkt. Auch die Untersuchung über sogenannte soferische Verbesserungen תיקוני סופרים, sowie über Keri und Ketib konnte hier nicht ihren Platz finden. Mehreres hierüber vergl. Frankel Vorstudien zu der Septuaginta S. 172. 219. ff.

[2]) Mischna wird nach mancher Erklärung als Wiederholung, Verdoppelung genommen, gleichsam das zweite, das mündliche Gesetz, vergl. Aruch v. משנה, und so wird sie auch bei Epiphanius und Novelle 144 unter der Benennung *δευτέρωσις* angeführt. Da aber der Casus Constructus משנת (משנת ר' מאיר משנתנו u. s. w.) und nicht משנה wie Deuteronomium Cap. 17 v. 18 lautet, so ist es von dem aramäischen שנה oder תנה (daher auch שתניתין) „verdeutlichen, klar machen," abzuleiten. Auch diese Bedeutung hat Aruch und er führt Deuteronomium Cap. 6 ושננתם als Beleg an. Vergleiche auch Onkelos das ותתנון. Die Benennung Mischna kam übrigens erst im Verlaufe dieser Periode auf.

[3]) In der Aufeinanderfolge der verschiedenen Studienzweige wird zuweilen Midrasch, Mischna; zuweilen Mischna, Midrasch angeführt, vergl. Zunz a. a. O. S. 43, Anmerkung. Grätz, Geschichte der Juden, Theil 4 S. 784. Wo Midrasch vorangestellt ist, ist er in der Bedeutung der einfachen fortlaufenden soferischen Exegese zu nehmen, und er wird dann auch als integrirender Theil der Schrift betrachtet; vergl. Berachot 11b.

Luxus imponirenden Perser traten nun die feingebildeten Griechen; jene erweckten Verachtung, diese mussten bei einem an geistige Beschäftigung gewöhnten Volk Bewunderung erregen. Ein solcher Einfluss bedrohte mehr als Unterjochung und Sklaverei die Existenz des Religionsstaates. Aus äusseren Angriffen ging er, wie die bald darauf folgende Zeit und die Geschichte aller Zeiten lehrte, stets siegreich hervor, er zog sich in solchen Kämpfen noch fester in sich zusammen. Der griechische Einfluss hingegen drohete sich mit seinen Lebenssäften zu vermischen, seinen Lebenskeim in freundlicher lockenden Gestalt zu erdrücken, die Pulsadern, das Lebensblut des Staates — den Glauben — mit hellenischen Speculationen und Philosophemen zu versetzen und zu zersetzen. In der That entsteht auch schon unter dem Nachfolger Simon des Frommen, Antigonos aus Socho, nach einer jedenfalls eine historische Unterlage habenden Erzählung (Abot des A. Nathan c. 5) die Secte der Sadducäer, die aber nicht (wie daselbst angegeben wird) aus einem Missverständnisse der Worte dieses Lehrers hervorging, sondern die schon in sich den Stoff zur Sectirerei und dem Abfall vom väterlichen Glauben trug und nur etwa das scheinbare Missverständniss als Vorwand für den Abfall benutzte [1]). Und diese Richtung überwucherte, trat bald aus dem Gebiete der Secte in das einer mächtigen Partei, die den bisherigen Glauben aufgeben wollte und mit der endlich die treu Gebliebenen einen Kampf auf Leben und Tod — die Maccabäerkriege — eingehen mussten. Den Einsichtigeren war wohl vom Beginn an das Gefährliche dieser Richtung, und wohin ihre Ausläufe führen, klar geworden: sie erkannten, dass zur Abwehr des fremden Einflusses zerstreute, umhergeworfene Glossen nicht genügen. Es bedurfte, um einen religiösen Halt zu finden, eines das Vereinzelte zu einem Ganzen zusammengliedernden Aufbaues; und so wurde der Anlauf zur Mischna genommen und hierdurch der Verstandsthätigkeit, dem Lockenden griechischer Speculationen gegenüber ein weites Feld geboten. Und wer mit dem Geistesleben des jüdischen Volkes vertraut ist, und wie ihm auch in den grössten Bedrängnissen Denken und Forschen Bedürfniss, nur Denken und Forschen — nicht die Ausübung allein — es aufrecht erhielten und ihm eine alle Wechselfälle überdauernde, geistige Frische und Elasticität gaben, dem ist in der Richtung die das Glaubensstudium in der Mischna nahm ein mächtiges, feindliche Einflüsse eindämmendes Element unverkennbar. —

Die Resultate der mischnischen Forschungsweise liegen uns in einem Werke vor, das Mischna oder Mischnajot genannt wird, und von dem im 2ten Jahrhundert nach der üblichen Zeitrechnung lebenden R. Jehuda Hanasi redigirt wurde. In diesem Werke, das in 6 Haupttheile zerfällt, werden bei manchen Lehrsätzen oder Mischna's [2]) Autoren namhaft gemacht, die mit wenigen Ausnahmen nicht über das erste Jahrhundert vor der üblichen Zeitrechnung hinaufsteigen [3]); die meisten Mischna's werden ohne Namen eines Autors angeführt, und von diesen haben mehrere ein sehr hohes Alter. So wird mitunter schon von frühen Autoren an dem Sinne einer Mischna gezweifelt [4]). Zuweilen

---

[1]) Die Worte des Antigonos dürften übrigens selbst zu einem scheinbaren Missverständnisse nicht Anlass gegeben haben, sie waren vielmehr gegen das gerichtet, was die Sadducäer aus ihnen gefolgert haben sollen. Vergl. Monatsschrift a. a. O. S. 212. Der Sadducäismus hatte Wurzel und Entstehung in der aufgenommenen griechischen Anschauungs- und Denkweise.

[2]) Auch der einzelne Satz wird Mischna genannt.

[3]) Alte noch über die Maccabäerzeit hinaufsteigende Autoren Abot 1, wo aber nur Sentenzen. Aus der Maccabäerzeit Chagiga 2, 2. Edujot 8, 4.

[4]) Vergl. Oholot 2, 2. דם תבוסה und das. 3, 5. איזהו דם תבוסה שיצא ממנו וכו׳ דברי ר׳ עקיבא ר׳ ישמעאל אומר וכו׳. Vergl. auch Schebiit 3, 9. אבני כתף וכו׳ ואלו הן אבני כתף וכו׳ דברי ר״מ דבי יוסי אומר וכו׳. Menachot 68, 6. יתיב ר׳טרפון וקא חשיב ליה מה בין וכו׳.

wird mitgetheilt, dass man eine alte Mischna abrogirt, und es divergiren die frühesten Autoren, welche Gestaltung die Mischna nach ihrer Abrogation angenommen [1]); auch wird häufig in der Mischna angeführt „man sagte" — אמרו —, das von früheren Autoren erklärt oder über das, wie es zu verstehen sei, von ihnen disputirt wird [2]), endlich weisen auch mehrere Archaismen [3]), sowie kurz gedrängte Aufschriften [4]), auf eine alte Zeit hin. Zwar ist eine Bestimmtheit über die eigentliche frühere Gestaltung nicht zu erlangen; die vollständige Ordnung und Klassificirung ist das Werk einer späteren Zeit; doch scheint schon früh die Grundlage zu selbstständiger Vertheilung und Verarbeitung des Stoffes gelegt worden zu sein [5]). Ueberhaupt sind der heutigen Mischnaredaction andere Redactionen vorangegangen; R. Akiba (lebte zur Zeit des Barkochbischen Aufstandes unter Hadrian), redigirte die Mischna und es wird einer alten Mischna (משנה ראשונה) vor ihm gedacht [6]). Die Ermittelung dieser früheren Redactionen müsste wichtige literarhistorische Aufschlüsse liefern und Licht über die Mischna der alten Zeit und in welchem Zusammenhange geforscht wurde, verbreiten; allein es drohet jeder Versuch an dem Umstand zu scheitern, dass die letzte Redaction (die des R. Jehuda Hanasi) die früheren Redactionen ganz in sich aufnahm, und Lehrstoff aber nicht Zeit berücksichtigend, das Vorgefundene mit späteren Zusätzen so zusammenwebte, dass Aelteres und Jüngeres in Eins verschmolz. Eine tiefer eingehende Analyse dürfte jedoch auf bemerkbare Spuren der früheren Redactionen führen. Die uns vorliegende Mischna zeigt bei genauerer Auffassung in mehreren Tractaten eine systematische Ordnung und Vertheilung des Stoffes, einen von einem inneren klassificirenden Gedanken getragenen Zusammenhang sowohl der grösseren Abtheilungen als der Lehrsätze [7]). Wenn nun in den logisch geordneten Tractaten manche den Zusammenhang störende Mischna erscheint,

---

[1]) Vergl. Nidda 10, 6. בראשונה היו אומרים היושבת על דם טוהר וכו' חזרו לומר בדברי בית הלל בית שמאי אומרים וכו'.

[2]) Vergl. Orla 2, 6. ולמה אמרו וכו'; Kelim 3, 5. לא אמרו; das. 8. בזה אמרו; Oholot 14, 2. ובמה אמרו הזיז וכו'; Mikwaot 3, 3. תניא אמר רבי אלעי וכו' שאלתי לפני ר' יהושע אמר לי אמר ר' עקיבא לא אמרו und dieses הרי אמרו חלת הודה ist die dortige Mischna 35a.

[3]) So Kelim 1, 2. וחשובי בגדים; Baba Kama 1, 2. בהכשר ..... הכשרה ..... בכל שחבתי; das הכ das. 1, 1. wird schon vom Rab. (das. 6b.) auffallend gefunden.

[4]) So Schabbat 1, 1. Baba Kama 1, 1 ff. Kelim 1, 1—4, 2, 1 und a. m.

[5]) So zeigt Oholot 1, 2 die abstracte (nicht exegetisch an die Schrift anknüpfende) Lehre über levitische Verunreinigung durch eine Leiche. Die zwei Mischnas sind, wie das Anmerkung 8 gedachte דם הבוסה zeigt, alt. Zu vergleichen ist hier auch Chagiga 14a. אמר לו ראב"ע עקיבא כלך מדבריהן אצל נגעים ואהלות; also schon אהלות ein Tractat.

[6]) Nasir 6, 1. Synhedrin 3, 4. Edujot 7, 2. Doch ist משנה ראשונה nicht allenthalben der Ausdruck für die dem R. Akiba vorangegangene Mischna; Ketubot 5, 3 heist es ו משנה ראשונה und bezieht sich auf Mischna 2, wo auch R. Akiba angeführt ist. Uebrigens ist aus dem Ausdruck משנה ר"ע noch keineswegs auf eine Redaction durch R. Akiba zu folgern; man findet auch den Ausdruck משנה ראב"י, משנה ר' נתן u. s. w.; mehr dürfte darauf Synhedrin 85b hinweisen, auch nennt Epiphanius adv. Haereses XIII. XV. XLII. eine *δευτέρωσις ἡ καλουμένη τοῦ Ἀκιβὰ ἢ Ραββακιβά.*

[7]) Das Ausführliche hierüber muss der Einleitung in die Mischna vorbehalten bleiben; hier genüge kurz auf einige Tractate hinzuweisen. Berachot zerfällt nach logischer Ordnung in 4 Theile: das Lesen des Schema, das Gebet, die Segenssprüche beim Genuss der Nahrungsmittel, die Segenssprüche bei Natur- und sonstigen Erscheinungen. Der erste Theil Cap. 1—4, der zweite Cap. 4—5, der dritte Cap. 6—9, der vierte Cap. 9. — Nedarim zerfällt in 5 logisch aufeinander folgende Theile. Erster Theil Cap. 1—4, über die Form des Gelübdes. Zweiter Theil Cap. 4—5, über das Gelübde, durch das man sich am Nebenmenschen etwas versagt. Dritter Theil Cap. 6—9, über das Gelübde, durch das man sich einen Gegenstand versagt. Vierter Theil Cap. 10, Auflösung des Gelübdes. Fünfter Theil Cap. 11, Auflösung des Gelübdes der Frau und der Tochter. — Kelim zerfällt in eine allgemeine Einleitung und in 4 Theile. Cap. 1 Einleitung. Cap. 2—11, levitische Unreinheit irdener Geräthe. Cap. 11—15, levitische Unreinheit metallener Geräthe. Cap. 15—30 levitische Unreinheit hölzerner und lederner Geräthschaften und der Kleider. Cap. 30, levitische Unreinheit gläserner Gefässe. Es ist übrigens fast in allen Tractaten eine nach einem leitenden Gedanken geordnete Aufeinanderfolge zu finden.

so ist wahrzunehmen, dass bis hierher ursprünglich dte frühere Redaction gegangen und sie uns hier wesentlich vorliegt [1]). An diesem leitenden Gedanken dürfte die Mischna des R. Akiba und bei noch schärferer Sonderung selbst die alte Mischna aufzufinden sein.

Bei diesem Scheiden der verschiedenen Bestandtheile der Mischna gelangen wir auch zur Ermittelung der soferischen Exegese, die oben nur allgemein berührt werden konnte. Die Mischna hat manche Bruchstücke von ihr erhalten. Einen Reflex der soferischen Erklärungsweise und wie sie aus den Tiefen des religiösen Lebens hervorgegangen, zeigt sogleich die erste Mischna Berachot 1, 1. des uns vorliegenden Mischnawerkes: „Von wann liest man des Abends das Schema? Von der Zeit an wo die (levitisch unreinen und nach Levitic. 22, 7. den Sonnenuntergang erwartenden) Priester eingehen, um die Hebe zu essen.“ Diese einfache, man möchte sagen naive Zeitbestimmung weiset auf das hohe Alter dieser Fixirung; und es wird hierin die Verpflichtung, das Schema (hierunter sind die Verse: Deuteronomium 6, 4—10 und 11, 13—24 begriffen) zu verlesen, als bekannt vorausgesetzt. Diese Verlesung war auch in der That allgemein verbreitet und scheint selbst in Alexandrien schon in früher Zeit gekannt gewesen zu sein [2]). Die Mischna erklärt jedoch nicht, woher diese Verpflichtung abgeleitet werde, es wird durchgehends angenommen, dass die in Schema vorkommenden Worte „Du sollst davon sprechen, wenn Du Dich niederlegst und wieder aufstehst“ sich auf das Verlesen des Schema des Morgens und des Abends beziehen. (Vgl. das. Mischna 3.) Doch die Worte: „Du sollst davon sprechen u. s. w.“ beziehen sich eigentlich auf keinen besonderen Abschnitt, sondern drücken überhaupt die immerwährende Beschäftigung mit der Lehre aus [3]); in der obigen allgemein und früh verbreiteten Auffassung ist das Werk soferischer Exegese wahrzunehmen, durch die diese Auffassung oder Erklärung mit der Schrift zusammenfloss (vgl. oben S. 5). Es wurde wahrscheinlich erkannt, dass diese Verpflichtung in ihrer gegebenen Allgemeinheit nicht Ausführung finden werde: die Menge, der gewöhnliche Mensch in seinen Alltagssorgen und Beschäftigungen will ein Bestimmtes, Fixirtes; das Aufsuchen eines Stoffes in einem grossen Geistesgebiete schreckt ihn ganz von diesem Gebiete zurück. Welche glücklichere Wahl konnten nun die Soferim treffen, als dieses Schema! Diese Stelle hat an ihrer Spitze die Anerkennung der Einheit Gottes: „Höre Israel, der Ewige unser Gott ist ein einziger Gott“ und an diesen Grund- und Schlusstein des Mosaismus fügt sie die Worte: „und Du sollst lieben den Ewigen Deinen Gott von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit allen Deinen Kräften,“ also die hingebendste Liebe und Anhänglichkeit; und in diesem Sinne wird fortgefahren und ermahnt, Solches der Jugend einzuschärfen u. s. w. In welchen prägnanteren Worten war der Inhalt des

---

[1]) Die Capitel (Perakim) waren schon in früher Zeit in ihrer heutigen Ordnung abgetheilt, vergl. Ketubot 16a מי סכרת ר"י אהאי פרקא קאי, Nidda 48a לפרקין דיוצא דופן. Nun ist aber in dem wohl geordneten Tractat Berachot Cap. 2, 5 bis zu Ende nicht an seinem Orte, und nimmt unstreitig seinen Platz erst Cap. 3 ein. Bis 2, 5 ging also wesentlich die frühere Redaction; es sind zwar in den bisherigen Perakim auch spätere Autoren genannt, diese sind aber durch die letzte Redaction hinzugefügt: dem Haupttheile nach liegt die Mischna des R. Akiba vor, von 2, 5 bis Ende des Perek ist Zusatz der späteren Redaction. Diese Zusätze kommen zuweilen am Anfange, zuweilen am Ende des Perek vor. So Chullin 4, 6 כהמה שנתתכו, welches durchaus nicht hierher gehört und seine eigentliche Stelle Perek 3 hat. Jebamot 91 יש מותרות ist hier vollständig eingeschoben (schon Tosafot rügt dieses daselbst); nach der älteren Redaction begann dieses Capitel erst mit Mischna 4. die sich eng an den Cap. 8 behandelten Stoff מאכיל בתרומה anschliesst. Mehr hierüber in der Einleitung zur Mischna.

[2]) Vergl. Frankel. Ueber den Einfluss der paläst. Exegese auf die alexandrin. Hermeneutik S. 222.

[3]) Vergl. Talmud 21a.

Glaubens aufzufinden, was mehr geeignet, dem Volke den Glauben theuer zu machen und ihm dessen Beseligendes einzuflössen, als diese, den Schwerpunkt des Glaubens bildende Worte? Und die lange Reihe der Zeiten hat gelehrt, wie diese Exegese der Soferim aus dem Innersten des Glaubens gegriffen, wie sie aus dem tiefsten Religionsleben hervorgegangen in sich ihre eigentliche Berechtigung hatte. Mit diesem Schema tritt noch heute der Israelit ins Leben, es ist das erste Gebet, das das zarte Kind erlernt, und mit ihm verlässt er das Leben, seine Zunge lallt es noch in der Sterbensstunde; und dieses Schema war die Hymne, der Triumphgesang, mit dem er in vergangenen Jahrhunderten den Scheiterhaufen bestieg und für seinen Glauben freudig den Märtyrertod erlitt.

Die Mischna hat auch einige eigentliche Exegesen der Soferim aufbewahrt. Man nimmt bei tieferem Eingehen Stellen in ihr wahr, die der Form wie dem Geiste nach dem mischnischen Lehrgange fremd sind; sie knüpfen nicht nur an die Schrift an, sondern exegesiren fortlaufend Schriftstellen; die Schriftworte werden angeführt und interlinearisch erklärt und es werden, um ein Ganzes zu geben, auch die Schriftworte die keiner Erklärung bedürfen, nach dem Schrifttext angeführt. So Negaim 12, 5—7: hier wird exegesirt Levit. 14, 35 ff. Es wird begonnen: wie ist die Besichtigung des Hauses (ביצד ראית הבית) und nun wörtlich angeführt Levit. 14, 35 und der Sinn kurz exegesirt. Hierauf v. 36 und hierzu wieder eine kurze Exegese, zu der auch ein Theil von v. 38 gezogen wird (Mischna 6 das.) [1]), hierauf v. 39 etwas verändert und v. 40 buchstäblich, beide ohne Exegese angeführt; hierauf v. 42 mit Exegese [2]). Dann v. 43 und 44 inhaltlich, endlich v. 45 buchstäblich und ohne Exegese (Mischna 7) [3]). — Eine ähnliche Exegese findet sich Sota 8, 1 ff.: daselbst wird fortlaufend an Deuteron. 20, 2 angeknüpft und dieser Abschnitt erklärt. — Auch Maaser Scheni 5, 10—14 scheint eine alte fortlaufende Exegese zu Deuteron. Cap. 27, 13—16.

Wenden wir uns nun zur mischnischen Schriftforschung. Die Mischna ging aus den Vorarbeiten der Soferim hervor, die sie zu einem sich selbst tragenden Ganzen umgestalten wollten. Aber die alte Ableitung der Soferim war, wie es beim Uebergewichte der mündlichen Glossen nicht anders eintreten konnte, zum Theil verloren gegangen und so verlangten viele Sätze der sich bildenden Mischna Begründung und Ausweis aus der Schrift. Andererseits hielt man sich nicht im Gebiete der Forschung durch Autorität gebunden; wurde auch mancher soferischen Ausprägung, so sie in das Leben übergegangen war, Gültigkeit zugestanden, so musste dem Geiste sein Recht, sich frei bewegen und zur Quelle zurückkehren zu können, unbenommen bleiben. Es enthielten aber auch die Lehrsätze der Mischna selbst Stoff zur ferneren Bestimmung und Erörterung des Gesetzes; das Nachdenken über diese Lehrsätze erregte neue Anschauungen, und der Geist nahm bald Lücken wahr, die nach der naturgemässen Entwickelung jedes Geisteswerkes, bei der Heranbildung der Mischna unausgefüllt geblieben waren. Auch machten sich durch Veränderung und Erweiterung der Verhältnisse neue religiöse Bedürfnisse geltend, deren Befriedigung in der Schrift gesucht wurde, da sie als das Buch des Lebens und für das Leben aller Zeiten galt; in ihr sollte jedes Zeitalter sich wiederfinden, dass es nicht in dem brausenden und verschlingenden Zeitstrom untergehe. Es be-

---

[1]) Das אפילו הבילו קציים וכו' bis Ende der Mischna ist, wie leicht wahrzunehmen, Zusatz der späteren Redaction, vergl. S. 10 Anmerk. 1.

[2]) Die aber auch, wie man an dem מבאן אמרו erkennt, einigen spätern Zusatz hat.

[3]) Die Verse, die ausgelassen sind, schlagen mehr in das Specielle der Priester, und gehören nicht strict in den Zusammenhang.

gegnen sich also hier verschiedene sich durchdringende Berührungspunkte; es wird geforscht, um manchem durch denkgemässe Folgerung aus gegebenen Vordersätzen hervorgegangenen, zuweilen auch aus religiösem Bedürfnisse sich aufdringenden Lehrsatze eine biblische Unterlage zu geben; oder es wird von der Schrift ausgegangen, Aufklärung über manche Stelle gesucht und aus ihr ein Lehrsatz entwickelt. Eine unbegrenzte Hochschätzung des göttlichen Gesetzes bildet allenthalben die Basis; doch fühlt nichtsdestoweniger die Forschung ihre Berechtigung; und es zeigt die Ansicht dass sie nur auf Erschwerungen hinziele von grundsätzlicher Verkennung des Elements und des Hebels der Forschung; hat sie doch in ihrer Deutungsweise Erleichterungen, die der starre an dem Buchstaben klebende Sadducäismus und der spätere Karäismus als Gesetzverletzungen verwarfen! Die Forschung sucht Verständniss, und sie geht hierin von der grössten Glaubenstreue und Glaubensanhänglichkeit aus, darum ist ihr Verständniss, was es immer bringe und seien es auch Erleichterungen, das richtige, in der Schrift begründete.

Die mischnische Schriftforschung (oder mischnischer Midrasch) liegt uns nur einem ganz kleinen Theile nach in der Mischna vor, da diese zumeist nur streng präcisirte Sätze enthält; um so reichlicher ist sie theils in grossen Bruchstücken verloren gegangener Werke, theils in vollständigen Werken aufbewahrt. R. Chia und R. Oschaja, Schüler des R. Jehuda Hanasi, des letzten Mischna-Redacteurs, legten eine neue Sammlung Beraita genannt an [1]), gleichsam ein Supplement zu der Mischna ihres Lehrers, und nahmen daselbst viele von ihrem Lehrer ausgelassenen Sätze und Meinungen, Motivirungen, Discussionen u. s. w. auf. Dieses Sammelwerk ist zwar verloren gegangen, es werden aber viele Stellen daraus im Talmud angeführt und haben hierdurch die Bürgschaft ihrer Authenticität [2]). In diesen Stellen finden sich häufig Motivirungen aus der Schrift, also mischnischer Midrasch; doch erscheint er seltener in der Gestalt der Exegese, der Lehrsatz wird grösstentheils vorangestellt und durch eine Schriftstelle motivirt [3]). Es liegen uns aber drei vollständige Werke oder Exegesen vor: Mechilta, Sifra, Sifri; jenes zu Exodus, das andere zu Leviticus, das dritte zu Numeri und Deuteronomium. Ich habe an einer anderen Stelle [4]) das Wesen dieser Werke im Allgemeinen und das der Mechilta im Besonderen besprochen, und beschränke mich darauf auf das dort sich ergebende Resultat hinzuweisen, dass in diesen Werken keineswegs eine ursprüngliche, von einem alten Lehrer zum Zwecke einer fortlaufenden Schrifterklärung angelegte Exegese zu erblicken sei, sondern sie bilden eine Sammlung, die R. Abba (Areka, auch gewöhnlich Rab genannt) jüngerer Schüler der R. Jehuda Hanasi, anlegte. Er hatte nämlich den Plan zur Anlage eines exegetischen Werkes in der Weise concipirt, dass je zu dem Verse die Meinungen und Deutungen früherer Autoren eingereihet und dem Leser die Schrift (d. i. deren gesetzlicher Theil) mit durchlaufender Erklärung an die Hand gegeben werde. Sifra ist von ihm vollständig verfasst, Mechilta und Sifri sind von ihm entworfen und von seinen Schülern vollendet worden. Die diesen Schriften zu Grunde liegende Exegese unterscheidet sich also ungemein von der soferischen. Die Soferim beabsichtigen eine vollständige Erklärung, sie gingen von der Exegese aus; die in den obigen Werken

---

[1]) Beraita heisst „Aeussere", nicht zu der eigentlichen Mischna gehörend.

[2]) Viele Beraitot haben sich in einem Werke, das den Namen Tosifta führt erhalten; diese aber ist nicht authentisch.

[3]) Durch שנאמר „da in der Schrift gesagt ist") oder es wird begonnen mit מנין „woher ist der Lehrsatz erwiesen" und geschlossen mit תלמוד לומר „es lehrt die Schrift" ff.

[4]) Monatsschrift 2. Jahrgang S. 388, 3. Jahrgang S. 149, 191 ff.

angeführten Autoren beziehen sich je nur zu manchem Verse, die Absicht zu einer durchgehenden Erläuterung der Schrift tritt bei keinem von ihnen hervor; die verschiedenen Meinungen werden erst von einem Späteren zu den Versen zusammengestellt, um ein exegetisches Werk zu gewinnen. — Mechilta, Sifra und Sifri sind daher nur der Form nach exegetische Werke zu nennen, und in ihr liegt auch die Verschiedenheit der Schriftforschung dieser Werke von der der Beraita, da in ihnen grösstentheils von der Schrift ausgegangen und an sie angeknüpft wird.

Es wurde schon oben der Standpunkt angegeben, von welchem die Schriftforschung ausging: die Schrift war ihr ein lebendiges normirendes Gesetzbuch, zu dessen gründlicher Erkenntniss der Gedanke, dass es das Wort Gottes sei, unablässig aufforderte und mit dem sich zugleich das zur genauesten Forschung aneifernde Motiv verband, es liegt hier ein Werk des höchsten Gesetzgebers vor, dem die erdenklichste Concinnität und Präcision von vorn herein vindicirt werden muss. Die Schriftforschung setzt sich daher weniger Wort-Exegese, als Gesetzesinterpretation zum Ziele. Sie erkennt diesem gemäss zunächst als Gegenstand der Forschung und Deutung: die mehrfache Wiederholung eines Gebots oder Verbots. Zwar übersieht sie bei Letzterem nicht, dass erst ein Verbot aufgestellt und es hierauf nach der strafrechtlichen Seite nochmals bestimmt werden müsse [1]), aber es findet sich mitunter auch, nachdem dieser Anforderung genügt ist, noch mehrfache Wiederholung. — Ebenso sucht sie Erklärung für das mancher Vorschrift vorangesetzte, generalisirende „Alles" oder Inbegriff „Jedes" (כל) [2]) Sie sucht ferner Erklärung für tautologische Wiederholung [3]), oder wo sich eine Bestimmmung findet, die von selbst aus der ihr vorhergehenden fliesst [4]) — Ebenso ist ihr Gegenstand eingehenden Forschens Widerspruch in der Bestimmung eines Gesetzes [5]). Sie geht überhaupt in der Weise aufrichtiger von ihrem Gegenstande durchdrungenen legislativen Forschung zu Werke.

Auch die Wortdeutung bietet ihr ein weites Feld. Numeri 5, 11—31, wo von der des Ehebruchs verdächtigen Frau gehandelt wird, heisst es v. 13: „Es hat Jemand sie beschlafen und es ist verborgen den Augen ihres Mannes," hierzu wird erklärt: „aber nicht wenn er die Augen davon verborgen," d. i. die unsittliche Aufführung der Frau connivirte [6]): in diesem Falle kann er das nach diesem Gesetz ihm zustehende Recht nicht beanspruchen. — Exod. 21, 14: „Von meinem Altar sollst Du ihn (den Mörder) wegnehmen zum Tode," auch wenn er ein Priester ist und zum Altar hintreten will, um den Dienst zu verrichten, musst Du ihn hinwegnehmen ff. [7]). — Exod. 21, 29—30: „Wenn er ein

---

[1]) Dieses tritt deutlich Levit. Cap. 18 und 20 hervor, in jenem die Verbote, in diesem die Strafen. In der Schriftforschung wird dieses ausgedrückt: אין עושין אלא אם כן מוהרין, „man (die Schrift) straft nicht, sie habe denn erst gewarnt (verboten)".

[2]) So z. B. Exod. 12, 20 כל מחמצת לא תאכלו (alles [jedes] Gesäuerte sollt ihr nicht essen); es würde genügen מחמצת (Gesäuertes sollt ihr nicht essen). Vergl. Pesachim.

[3]) So Numeri 19, 2 טמא יהיה עוד טומאתו בו, es ist unrein, noch ist seine Unreinigkeit an ihm. Vergl. Nasir 45.

[4]) So Deuteronom. 19, 15. „Durch die Aussage zweier oder dreier Zeugen hat die Sache Gültigkeit. Dieser dreier ist noch mehr als Tautologie. (Auch andere Gesetzbücher, wie das canon. Recht Cap. 5, §. 10, de Testibus. Die Carolina Artikel §. 67, und neuere Gesetzgebungen haben die Norm der Gültigkeit zweier Zeugen, aber nirgends wird angegeben zweier oder dreier Zeugen, da drei zwei in sich fassen.) Vergl. Macot.

[5]) So Exod 12, 15. „Sieben Tage sollet ihr ungesäuertes Brot essen," und Deuteronomium 6, 8. „Sechs Tage sollet ihr u. s. w.

[6]) ונעלם ולא יהיה רואה ובועלם Sifri. z. St.

[7]) Jebamot 6 und sonst Mechilta z. St. Und natürlich noch mehr der sonst zum Altar sich flüchtende Mörder. Der Tempel und Altar also kein Asyl. Vergl. gerichtlicher Beweis S. 21.

stössiger Ochs von gestern und vorgestern ist und man hat den Besitzer gewarnt und er hat ihn nicht gehütet, und er tödtete einen Mann oder eine Frau, so soll der Ochs gesteinigt werden und auch der Besitzer ist des Todes. Wenn ihm ein Lösegeld aufgelegt wird, so soll er geben die Lösung seiner Person." Dieses „ist des Todes" (wörtlich „soll getödtet werden") heisst: „beim Himmel — moralisch — hat er das Leben verwirkt" (also „sollte getödtet werden"). Es bedeutet aber keineswegs Todesstrafe durch Menschenhand, denn in diesem Falle fände, wie Numeri 35, 17 besagt, eine Lösung nicht statt [1])." Aehnlich wird erklärt Lev. 27, 29: „Jeder, wer von Menschen verbannt wird, der kann nicht ausgelösst werden," über wen das Todesurtheil gesprochen wird, der kann nicht durch Geld losgekauft, sondern, es muss an ihm das Urtheil vollzogen werden (Erachim 6). — Exod. 22, 3: „Wenn der Diebstahl in seiner Hand gefunden wird, so muss er zweifach bezahlen," bedeutet: in seiner Gewalt, in seinem Gebiete u. s. w. [2]) — Exod. 22, 17: „Eine Zauberin sollst du nicht leben lassen," dieses gilt auch von einem Zauberer; die Schrift spricht von „Zauberin," weil dieses Unwesen häufig von Frauen getrieben wird. (Mechilta z. St.) — Deuteronomium 19, 15: „Ein Zeuge soll nicht gegen Jemanden gültig sein bei irgend einem Verbrechen oder irgend einer Sünde u. s. w." Die Forschung erklärt dieses „ein Zeuge" auch als „einzelner Zeuge" und verlangt, dass ein gemeinschaftliches Mitwissen der Zeugen stattfinde, die Zeugen zusammen, welche diese Handlung gesehen, Jeder also gleichsam für sich und seinen Mitzeugen aussage (vergl. Maccot 6). Der Schwerpunkt der Glaubenswürdigkeit zweier Zeugen liegt nach der Forschung (und so ist es auch rationell begründet) nicht in dem numerischen Uebergewicht der Zahl Zwei vor Vier, sondern in der moralischen Bürgschaft der Uebereinstimmung zweier mit Willensfreiheit begabter Personen in einer Aussage, da die Vereinigung zweier Willen zu einer das Sittengesetz tief verletzenden Handlung nicht leicht annehmbar ist. Aber auf diese Annahme kann nur dann die Verdammung des Angeklagten (d. i. Jenes, gegen den das Zeugniss ausgesagt wird), der doch auch die Voraussetzung beansprucht, dass er das Sittengesetz nicht verletzte, begründet werden, wenn diese Annahme in dem gegenseitigen Mitwissen eine Garantie findet. Denn, fasst auch schon Jemand den Entschluss eine böse Handlung zu begehen (hier: ein falsches Zeugniss abzulegen), so schrickt er doch oft vor dem Gedanken zurück, dass ein Anderer seine Schuld kenne und er in ihm eine stete Erinnerung seines Verbrechens finden werde. Auch wirkt die Furcht vor Entdeckung der Unwahrheit mit; denn hält er sich auch gewiss, dass er sich nicht verrathe, wer bürgt dafür, dass nicht der Andere zum Verräther an beiden werde? — Da nun die Schrift zweien Zeugen vollständige Glaubwürdigkeit beilegt, und sogar nicht auf Anzeichen oder sonstige die Aussage der Zeugen unterstützende Beweise dringt, so nahm die Forschung in den Worten des Gesetzes: „Ein Zeuge soll nicht gültig sein ff." die Vorschrift wahr: „der einzelne Zeuge": ohne gemeinschaftliches Wissen ist, wie gross die Anzahl der Zeugen sein mag, doch jeder nur ein Zeuge, ein einzelner Zeuge [3]).

Diese, die Deutung des Wortes aufsuchende und an einzelne Stellen anknüpfende Erklärungsweise scheint das eigentliche Element der alten Schriftforschung gewesen zu sein. Aber dem Geiste

---

[1]) Mechilta z. St. Ketubot 37. Diese Erklärung ist richtiger als die vieler neueren Exegesen. Vergl. auch Ramban z. St.

[2]) Also nicht etwa nur in flagranti. Vergl. Gittin 77. Mechilta z. St.

[3]) Ausführliches s. Der gerichtliche Beweis, S. 35. 170. 179 ff.

ist Bedürfniss, sich vom Einzelnen zum Allgemeinen zu erheben, auf dem Wege der Synthese allgemeine Anwendbarkeit beanspruchende Normen aufzufinden. Zu der obigen Forschungsweise treten daher Interpretationsregeln — מדות. — Hillel der Aeltere (lebte 100 Jahre vor der Zerstörung des Tempels) wird als der erste genannt, der sieben dieser Regeln lehrte. R. Ismael (zur Zeit des Hadrianischen Krieges) erweiterte sie auf dreizehn, und R. Eleasar, Sohn des R. Josa aus Galiläa (ein Zeitalter später als der Vorgedachte) auf zweiunddreissig. Einige dieser Regeln waren schon vor Hillel, aber nicht in ihrer Allgemeinheit angewendet [1]). Hillel hat das Verdienst, sie zum Bewusstsein gebracht und als Normen fixirt zu haben. Diese sieben Regeln sind: 1) der Schluss von minus auf majus (קל וחומר); 2) die begriffliche Wortanalogie (גזרה שוה); 3) die Analogie aus zwei Gegebenen in einem Verse (בנין אב מכתוב אחר); 4) die Analogie aus zwei Gegebenen in zwei Versen (בנין אב משני כתובים); 5) das Allgemeine und Specielle (כלל ופרט); 6) die Analogie aus einer anderen Stelle (ביוצא בו ממקום אחר); 7) der Aufschluss aus dem Zusammenhange (דבר הלמד מענינו). [2])

Diese Interpretationsregeln haben ihre Begründung in sich; wir werden hier auf die häufiger vorkommenden Regeln etwas näher eingehen. Der Schluss von Minus auf Majus bildet eine der Grundlagen des Denkens; auch wird (Bereschit rabba c. 92) darauf hingewiesen, dass es schon in der Schrift an zehn Stellen vorkommt. So Genes. 44, 8, Exod. 6, 12 u. a. m. Die Anwendung dieser Regel ist sehr häufig; so ist Exod. 22, 13 nicht angegeben, ob, wenn Jemand einen Gegenstand ausleihet, er für den Diebstahl einstehen müsse. Dieses wird (Baba Mezia 95a) durch obige Regel aus v. 9—11 gefolgert. In diesen Versen wird bestimmt, dass der Depositar bei eidlich constatirtem Todesfall oder einer Verwundung den Schaden nicht zu erstatten brauche, wohl aber bei Diebstahl. Nun muss aber der Ausleiher nach v. 13 auch bei Todesfall oder Verwundung zahlen: und es wird daher der Schluss vom Minus (dem Depositar) auf Majus (Ausleiher) gemacht, dass hier um so mehr bei Diebstahl ersetzt werden müsse [3]). — Doch wird diese Regel insofern beschränkt, als dass das durch sie für das Majus Aufgefundene nicht das für das Minus: Gegebene überschreiten darf [4]).

---

[1]) Vergl. j. Pesachim 6, 1.

[2]) Diese Regeln werden angeführt Tosifta Synhedrin Cap. 7. Abot des R. Nathan Cap. 37 und Ende des Eingangs zu Sifra. Tosifta und Abot des R. Nathan bringen sie folgenderweise: ק״ו ג״ש בנ״א מכתוב אחר ובנין אב משני כתובים מכלל ופרט וכלל ביוצא בו ממקום אחר דבר הלמד מענינו. Dieses würde acht Regeln ergeben, es sind also zwei, nothwendigerweise in eine zusammenzuziehen, und zwar um einen Ausgleich mit Sifra zu treffen: מכלל ופרט וכפרט וכלל. Sifra lautet nämlich: ק ו ג״ש ובנין אב משני כתובים וכלל ופרט וכיוצא בו ממקום אחר ודבר הלמד מענינו, so die Leseart in Sefer Keritot des S. Simson aus Chinon; in der Sifra-Ausgabe fehlt בנין אב, wodurch nur 6 Regeln aufgezählt worden, nachdem die Zahl 7 vorausgeht.

[3]) Unter vielen Schlüssen dieser Art heben wir die interessante Anwendung auf das Gesetz „Auge für Auge u. s. w. hervor. Die Bestimmung wurde seit der ältesten Zeit nicht als Talion, Wiedervergeltung, sondern als Schadenersatz aufgefasst. Die Mischna geht allenthalben von dieser Auffassung als allgemein bekannt aus, und es ist wohl hier eine früher aus der Exegese hervorgegangene soferische Institution wahrzunehmen. Unter mehreren Beweisen, die für die Richtigkeit dieser Auffassung beigebracht werden, (vergl. Baba Kama 93) führt ein Autor die Argumentation von Minus auf Majus an. Es heisst (Exod. 21): der Besitzer des stössigen Ochsen ist des Todes schuldig, es wird ihm aber ein Lösegeld aufgelegt“ (vergl. oben S. 14). Wenn nun dort, wo die Schrift ihm moralische Todesstrafe zuerkennt, er nur eine Geldstrafe erlegt, wie denn erst hier — bei Beschädigung — wo von Todesstrafe keine Erwähnung. עין תחת עין ממון אתה אומר ממון או אינו אלא עין עין ממש וכו׳ ר׳ יצחק אומר הרי הוא אומר אם כופר יושת עליו והרי דברים קל וחומר ומה בשעה שענש הכתוב שיתה לא ענש אלא ממון כאן שענש שיתה ר׳ הוא שלא ענש אלא ממון (מכילתא משפטים פ׳ח).

[4]) Bekannt unter der Formel דיו לבא מן הדין להיות בכדון. So findet sich Numeri 12, 14 ein Schluss von Minus auf Majus. „Wenn ihr Vater ihr in's Gesicht gespieen, (sie beschämt) hätte, würde sie sich nicht sieben Tage schämen (d. i. sich zurückziehen)? So soll sie sieben Tage eingesperrt bleiben, (da Gott sie beschämt hat) ff.“ Majus ist hier „die Beschämung von Gott“; und da diese tiefer ist, als jede menschliche, so wäre auch ein grösseres Zeitmass des sich Zurückziehens zu erwarten; allein Majus kann nicht über das

Auch wird auf ein durch diesen Schluss gewonnenes Resultat strafrechtlich nicht erkannt [1]). — Die begriffliche Wortanalogie erklärt den Begriff eines Wortes aus dem an einer anderen Stelle angegebenen Begriff dieses Wortes und gelangt hierdurch zum Aufschluss über die Auffassung manches Gesetzes. Das eigentliche Moment macht also im mischnischen Midrasch der Begriff, nicht die Aehnlichkeit des Wortes; sie wird daher auch bei unähnlichen aber dem Begriffe nach naheliegenden Wörtern angewendet [2]). Auch weiset die Benennung גזירה שוה „ähnliche Folgerung" auf eine rationale Grundlage [3]). — Hillel selbst macht eine practische Anwendung von dieser Interpretationsregel. Der Vorabend des Pesachfestes fiel einst auf einen Sabbat, und man wusste nicht, ob auch am Sabbat das Pesach gebracht werden dürfe. Hillel bejahete und führte als Argument an: Es heisst beim täglichen Opfer: „es darzubringen in seiner Zeit" (Numer. 28, 2) und ebenso heisst es beim Pesachopfer: „die Kinder Israels sollen das Pesach machen in seiner Zeit" (das. 9, 2). Beim täglichen Opfer wird aber ausdrücklich bestimmt, dass es auch am Sabbat dargebracht werde (das. 28, 9); der Ausdruck „in seiner Zeit" besagt also, dass nicht der Tag, sondern die Darbringung zur vorgeschriebenen Zeit zu beobachten sei, und da auch beim Pesach dieser Ausdruck vorkommt, so ist es ebenfalls ohne Rücksicht auf den Tag, also auch am Sabbat darzubringen [4]). — Diese Interpretationsregel hat auch für strafrechtliche Fälle Gültigkeit; die Autoren der Beraita [5]) und der oben erwähnten drei exegetischen Werke wenden sie häufig an; nur wird sie, wenn die Analogie nicht schlagend ist, nicht anerkannt [6]). An die begriffliche Wortanalogie schliessen sich die Interpretations-

---

gegebene Minus hinausgehen. Diese Stelle ist der Typus für viele wichtige Bestimmungen. Vergl. Sefer Keritot §. 3 und den daselbst richtig angegebenen Grund hierfür; vergl. auch das. §. 8.

[1]) Dieses unter der Formel אין עונשין מן הדין, welches ein allenthalben wiederkehrendes Axiom. Der Grund hierfür wird verschieden angegeben; am wahrscheinlichsten ist es, dass die Rücksicht auf den bei Schlüssen mitunter sich einschleichenden Irrthümern obwaltete. — Wenn zuweilen eine Meinung ausspricht, es sei auch strafrechtlich auf diesen Schluss zu erkennen, so ist dieses dahin zu berichtigen, dass in solchen Fällen entweder nicht erst auf Majus geschlossen, sondern es schon im Minus involvirt ist (vergl. Synhedrin 76a נלוי מ להא בעלמא הוא; vergl. auch Maimonides ס' המצוות לאו קפ"ו), oder die Bestrafung ist eine moralische Rettung, Vorbeugung eines grösseren Verbrechens. Vergl. das. 74a. Auch wird die Meinung, dass auf diesen Schluss auch strafrechtlich zu verfahren sei, meist nur problematisch (vergl. Maccot 24, 27; Sebachim 106), und auch, da nur in dem Falle angenommen, dass das Verbot für das Majus ausdrücklich ausgesprochen sei: der Schluss vom Minus also nur das Mass der Strafe bestimmt, אפי' לטאן דאסר עונשין מן הדין אין מיהדין מן הדין (vergl. auch Halichot Olam 41a). Die klassische Stelle für das Axiom אין עונשין וכו' findet sich Maccot 51 in dem überraschenden Spruche: „die Bestrafung des falschen Zeugen (Deuteronom. 19, 19) findet nur dann statt, wann das Urtheil noch nicht an dem Angeklagten vollzogen worden; ist es vollzogen, so unterbleibt die Bestrafung". Schon der einfachste Schluss vom Minus auf das Majus würde hier das Gegentheil ergeben. (Vergl. Der gerichtliche Beweis S. 240.)

[2]) Dieses ist die Grundlage für das bekannte ושב הכהן ובא הכהן.

[3]) Vergl. auch Beza 1, 6., wo der Ausdruck ג"ש (dort uneigentlich gebraucht) nur Begriffsanalogie zulässt.

[4]) Vergl. j. Pesachim 66a. Pes. 6, 1; Tosifta Pesachim Cap. 4.

[5]) Die Mischna hat nur an einer Stelle (Erachin 4, 4b) ג ש im eigentlich gebrauchten Sinne.

[6]) Obige Auffassung der ג"ש weicht von der des Sefer Keritot, und wie sie überhaupt gäng und gäbe ist, ab. Nach der gewöhnlichen Annahme macht die Wortanalogie allein ohne den Begriff die ג"ש, die aber stets traditionell sein muss. Man fand sich aber hiermit nicht aus und man sah sich daher zu der Hypothese gezwungen: das Wort, aber nicht die Stelle, die Anzahl der ג"ש, aber nicht, wo sie je anzuwenden seien, sei traditionell: Annahmen, die mehr im Dunkeln lassen, als aufhellen. (Vergl. Tosafot Schabbat 97a, Sefer Keritot, Halichot Olam, Midot Aaron u. A.) Für unsere Auffassung sprechen viele Stellen; auch gehet aus Aruch v. גזר hervor, dass es zu dieser Interpretationsregel der Ueberlieferung nicht bedurfte. Nur in Fällen, wo die Analogie weniger schlagend ist, musste eine Tradition angeführt werden. Die Gegner Hillels wollten selbst die schlagende Analogie des בגורן nicht gelten lassen (s. Pesachim a. a. O.), und Hillel musste sich auf die Tradition berufen (das.); aber da er selbst diesen Beweis ohne Tradition führte, so war seine eigentliche Meinung diesem entgegengesetzt und da er später diese Regel unter den sieben Interpretationsregeln aufnahm, so ist zu ersehen, dass er sie als in sich begründet gelten lassen will. — Dieses für die ג"ש in ihrer

regeln der allgemeinen Analogie (Regel 3); es wird durch sie eine dunkle oder nicht speciell angegebene Bestimmung eines Gesetzes aus einem anderen Gesetze, das diese Bestimmung hat und das mit dem in Frage stehenden Gesetze in manchen Punkten übereinkommt, abgeleitet. Diese Analogie wird auch bisweilen aus zwei Bestimmungen abgeleitet, die in einem Dritten übereinkommen und sich entweder in einem Verse (Regel 4) oder in zwei Versen (Regel 6) befinden.

Das Allgemeine und Specielle (Regel 5). Zuweilen geht das Allgemeine voraus und das Specielle folgt. So Lev. 1, 2: „Wenn Jemand von euch ein Opfer darbringt vom Vieh“ allgemein, „vom Rind und vom Schafe“ speciell. Zuweilen geht das Specielle voraus und das Allgemeine folgt. So Exod. 22, 9: „Es gibt Jemand einen Esel, Ochs oder Lamm aufzubewahren“ speciell, „oder was immer für eine Art Vieh“ allgemein.

Aus dem Zusammenhange (Regel 7). So ist das Verbot Levit. 19, 11: „Ihr solit nicht stehlen“ auf Gelddiebstahl (und nicht auf Menschenraub, vgl. Exod. 22, 16) zu beziehen, da der ganze dortige Zusammenhang von Geldveruntreuung handelt (Synhedrin 86).

Diese sieben Interpretationsregeln Hillels wurden durch R. Ismael auf dreizehn erweitert [1]). Hieran knüpfen sich noch andere Regeln, von denen manche allgemein anerkannt sind, andere Widerspruch erfuhren. So die Regel, dass zwei mit einander durch ein gemeinschaftliches Prädicat verbundene Subjecte gleiche Bestimmungen haben, so dass, was anderswo von dem einen ausgesagt wird, auch von dem anderen gelte. Diese Regel wird genannt היקש „Vergleichung.“ So (Deuteron. 15, 12): „Wenn sich dir verkauft dein Bruder der Hebräer oder die Hebräerin ff.,“ da hier von beiden Subjecten zugleich „dem Knechte und der Magd“ ausgesagt wird, so ist daraus zu schliessen, dass sie ein gleiches Recht haben und die Bestimmung des einen auf den andern anwendbar ist. Diese Regel wird allgemein anerkannt [2]). — Eine fernere Regel ist der Schluss aus der Nebeneinanderreihung סמוכין: es wird aus der unmittelbaren Aufeinanderfolge zweier Gesetze auf eine unter ihnen sich findende Aehnlichkeit einer Bestimmung geschlossen. Diese Regel wird jedoch nicht allgemein anerkannt [3]). Manche Autoren wollen ferner, dass auf den verdoppelten Aus-

---

Ursprünglichkeit, im Verlaufe der Zeit erlitt sie einige Aenderung: sie sollte sich (neben ihrer inneren Berechtigung) auf ein überflüssiges Wort (oder auf zwei) stützen (Nidda 22), bis sie endlich im talm. Zeitalter rein als Wortanalogie erscheint, worüber weiter Mehreres. — In einem mir, nachdem ich obige Resultate gewonnen, zu Gesicht gekommenen Schriftchen: ס' הלל-פיוה von M. Plungian, Wilna, 1849, fand ich manche Uebereinstimmung mit meinen Ansichten, nur fasst der Verfasser hinsichtlich der Tradition Manches anders auf, auch ist ihm das kritische Moment, dass zwischen der mischnischen und talmudischen Periode streng zu scheiden sei, entgangen.

[1]) So hat R. Ismael die 5 Regeln — das Allgemeine und Specielle — in mehrere Regeln zerlegt und erläutert. So wird beim Allgemeinen und Speciellen ersteres durch letzteres modificirt und auf dasselbe beschränkt. Beim Speciellen und Allgemeinen gilt die Allgemeinheit; beim Allgemeinen, Speciellen und Allgemeinen eine theilweise Modification. (Vergl. Middot Aaron. Ende über das Verhältniss der Regeln des R. Ismael zu denen Hillels. — Ueber die 32 Regeln des R. Eleasar vgl. weiter.)

[2]) Sie soll nach Seter Keritot (2. Haus §. 14) in der siebenten Regel des Hillel (oder 11 und 12 des R. Ismael), nach Middot Aaron in der 2. Regel (בו"ש) eingeschlossen sein.

[3]) So Exod. 22, 17, 18: „Eine Zauberin sollst Du nicht leben lassen. Wer bei einem Thiere schläft, soll getödtet werden.“ Diese beiden Gesetze, erklärte Ben Asai, stehen nebeneinander, um über die Todesweise der Zauberin Aufschluss zu geben, worüber in der Schrift keine Bestimmung. Diese ist abzuleiten aus dem darauf folgenden Gesetze „Beschlafen eines Thieres,“ wofür nach der Halacha, Levit. 20 die Todesstrafe Steinigung bestimmt. R. Jehuda widerspricht jedoch und vermeint: „auf diese Erklärungsweise wollen wir über Jemanden Steinigung verhängen!“ Vgl. Jebamot 4. Doch soll R. Jehuda in Deuteron. den סמוכין Berechtigung zugestehen, vgl. jedoch das. Tosafot auf יכ. — Bemerkenswerth ist, dass auch der spätere kritische Ibn Esra sich stets bestrebt, eine Nebeneinandersetzung aufzusuchen.

druck Gewicht gelegt werde, andere erblicken hier nur eine gewöhnliche Redeweise [1]). — Hervorzuheben ist ferner die Interpretation, die auf die Ursache des Gesetzes eingehet und als deren Vertreter R. Simeon angeführt wird (דדריש טעמיה דקרא). Dieses ist jedoch nicht in der Weise zu verstehen, als werde nach Grund und Ursache des Gesetzes gefragt: gefragt, warum es gegeben sei, was den göttlichen Gesetzgeber zu dessen Erlassung bewogen habe — das Gesetz emanirte aus der Weisheit Gottes, die dem Menschen unerforschlich ist — sondern es wird nur da gefolgert, wo entweder das Gesetz selbst eine Ursache angibt, aber wo die Ursache nahe liegt. So Deuteron. 17, 17: „Er (der König) soll nicht viele Frauen nehmen, dass sie nicht sein Herz abwendig machen." Hierzu erklärt R. Simon (Synhedrin 2, 4), dass er auch eine einzige Frau, die sein Herz abwendig machen könnte, nicht, heirathen dürfe. — Deuteron. 24, 17: „Du sollst nicht pfänden das Kleid der Wittwe" erklärt R. Simon eine reiche Wittwe darf man wohl pfänden (Baba Mezia 115), vgl. auch Kidduschin 21, 68 u. a. m. — An drei Stellen wird bildlich interpretirt: Exod. 21, 19 „und er gehet auf der Strasse auf seiner Krücke," d. i. er ist wieder hergestellt. Das. 22, 21: „Wenn auf ihn die Sonne scheint, so ist wegen seiner Blutschuld ff.," d, i. wenn so wie die Sonne, die das Bild des Friedens ist, der Einbrechende mit dir in Frieden lebt, er also keine lebensfeindliche Absicht hatte, wie z. B. der Vater gegen den Sohn, so ist wegen seiner Blutschuld. Deuteron. 23, 17: „Und sie sollen ausbreiten das Kleid," d. i. die Sache so klar machen wie ein fleckenloses Gewand. Diese drei bildlichen Erklärungen gehören R. Ismael an [2]). — Wir führen hier noch eine auf Strafrechtliches sich beziehende Interpretationsweise an. „Wo je in der Schrift Todesstrafe vorkommt, da ist die Regel: sie dürfe nicht nach der schweren, sondern nach der leichten Seite gedeutet werden" [3]).

Dieses ist nun die ältere oder mischnische Sprachforschung: man begegnet dabei den in der Mischna und in den andern oben gedachten Werken vorkommenden Autoren, die von der späteren Zeit die Benennung: Tanaïm, Lehrer, erhielten. Mit dem Abschluss dieser Werke beginnt eine neue Periode, die talmudische und mit ihr die talmudische Schriftforschung. Die Mischna war mit diesem Abschlusse ein Codex, und die Tanaïm massgebend geworden. Die späteren Gelehrten werden Amoraïm „Erklärer" genannt: ihre Thätigkeit war vorzüglich auf die Erklärung der Mischna und der älteren Lehrer gerichtet. Hierbei wurde zwar auf Selbstständigkeit nicht verzichtet: der in den Sphären des Denkens sich bewegende Geist lässt sich nicht auf diesem Gebiete

---

[1]) דיבתה תורה כלשון בני אדם vgl. Baba Mezia 31 und sonst. Aus der Mischna (das. 2, 9, 10, Chollin 12, 3) scheint sich zu ergeben, dass bei der Verbindung des Infinitivs mit dem definitiven Modus eine Frequentation anzunehmen sei: diese Anschauungsweise dürfte auch, wenn in dem verdoppelten Ausdruck nur eine gewöhnliche Redeweise erblickt wird, begründet sein, vgl. Maimonides Erklärung zur Mischna, Baba Mezia 2, 9 und Ben-Seb Glosse. Der Talmud daselbst scheint jedoch Beides in eine Kategorie zu stellen. — Neben dieser Erklärung des doppelten Ausdrucks ist noch die Weise des R. Akiba zu merken, die nicht nur hierfür (vgl. jerus. Nedarim 1, 1), sondern auch fast für jeden überflüssigen Buchstaben eine besondere Deutung sucht, vgl. weiter.

[2] זה א' מן' דברים שהיה ר' ישמעאל יושב ודורש בתורה בסיני משל Mechilta Mischpatim c. 1. B. j. Ketubot 4, 4.

[3]) יו מיה בתורה כל מיתה האמורה אין אתה רשאי למושכה להחמיר עליה אי"א להקל (Mechilta Mischpatim c. 5). — Wir führen hier auch einige exegetische und sprachliche Anklänge mischnischer Autoren an. „In fünf Versen ist unentschieden, ob ein Wort zum Vorder- oder Nachsatze zu lesen sei" Joma 52, wo diese Verse aufgezählt sind. — „Das ה zu Ende (paragogicum) ist für das ל locale zu Anfang zu nehmen." תני ר' נחמיה כל רבר שהוא צריך למ"ד מתחילתו ולא ניתן ניתן לו ה"א בסופו j. Jebamot 1, 6. Bemerkenswerth ist, dass diese Regel als Controverspunkt zwischen den paläst. Gelehrten und den Samaritanern angeführt wird und dass, wie Vorstudien zu der Septuaginta S. 197 Anmerkung ausführlich nachgewiesen wurde, der Samarit. Pentateuch wie die Samar. Chaldäische Uebersetzung diese Bedeutung des ה paragogicum nicht kennt.

in die Fesseln blinder Unterwürfigkeit schlagen; auch mussten nach den erweiterten Verhältnissen neue Bestimmungen theils aus älteren deducirt, theils selbstständig in's Leben gerufen werden. Die amoraïtische Forschung zeigt auch in der That von ungemeinem Tief- und Scharfsinn: es wird auf die überraschendste Weise aus den entferntesten Kreisen durch eine Art Kettenschluss eine Analogie für den vorliegenden Fall aufgesucht, durch freie dialectische Combination Erklärung oder Auskunft gegeben, neue Gesichtspunkte aufgestellt etc. Aber es wird jetzt weniger zur Forschung der Schrift und zur Beweisbringung aus ihr zurückgegangen: man hält sich, wenn es der Beweisführung bedarf, grösstentheils an die Tanaïm, und die Forschung der Schrift beschränkt sich nur zumeist auf die Erklärung der Tanaïm, d. i. man sucht für ihre häufig ohne Motivirung angegebene Meinung die Motivirung in der Schrift auf. Die talmudische Schriftforschung ist daher sowohl dem Wesen als der Form nach von der mischnischen ungemein verschieden. Letztere ging von der Schrift aus, erklärte sie und wurde durch Schriftstellen oder Interpretationsregeln zur Aufstellung eines Lehrsatzes veranlasst; die talmudische Schriftforschung findet den Lehrsatz vor und will für ihn eine Berechtigung in der Schrift aufsuchen. Die mischnische Forschung konnte ferner diesem ihrem Wesen gemäss für ihre Resultate nur eine eigentliche, an sich in der Schrift begründete Motivirung anführen; die talmudische Schriftforschung, die für einen gegebenen Satz einen Grund aufsuchen soll, leitet, da der Satz doch in jedem Falle feststehet, diesen Grund auch auf entlegene Weise her. Die Interpretation erweitert sich nun ungemein, ist aber nicht mehr eine eigentliche. Der Anstoss hierzu war schon in früherer Zeit durch R. Akiba gegeben, der jedem Buchstaben eine Bedeutung vindiciren wollte. Er hatte zwar durch seine scharfsinnigen Interpretationen die Bewunderung der Zeitgenossen erregt, doch wurde ihm keineswegs beigestimmt; die Tanaïm holen nicht die Motivirung für ihre Sätze aus Buchstaben und unscheinbaren Partikeln ab. Hiergegen wendete sich die talmudische Schriftforschung, die nur für Gegebenes die Motivirung nachzuweisen hatte, dieser Deutungsweise zu [1]). Man begegnet ihr zumeist im babyl. Talmud; der jerus. Talmud geht selten auf diese Deutung und die durch sie bedingte Motivirung ein [2]), und selbst der babyl. Talmud ist sich häufig bewusst, dass diese Deutungsweise eigentlich nur Anlehnung (אסמכתא) sei [3]): der mischnische Midrasch nimmt grösstentheils seine Erklärung als eine eigentliche [4]). — Die Talmud. Schriftforschung stellt manche Interpretationsregeln

---

[1]) Die Differenz der mischnischen und talmud. Schriftforschung wird in folgender Stelle ganz anschaulich. Mechilta Mischpatim c. 4 heisst es: אימי בן עקבא אומר ושבתי לך מקום למה נאמר לפו שהוא אומר שבו איש תחתיו אלו אלפים אמה אתה אומר וכו' או אינו אלא ר' אבות הרי אתה דן נאמר כאן מקום ונאמר להלן מקום מה מקום האמור להלן אלפים אמה אף כאן וכו' לגרנו מקום. Und man vergleiche hiermit Erubin 51a: מקומם ומקום מניסה וניסה מניסה מנבול ונבול מיחון וחון מחון.

[2]) So ergibt ein genauerer Vergleich der beiden Talmude. Ueberhaupt zeigt, wie ich an einer anderen Stelle nachgewiesen habe, der jerusal. Talmud eine geringere Abhängigkeit von den tanaïtischen Autoren. Folgende Stelle gibt eine Anschauung von der Weise der jerus. und bab. Talmuds. J. Pesachim 1, 1 zu der Mischna: בורקים לאור הנר וכו' heisst es: ל' עבואל בר ר' יצחק וכו' אבר מפני שהנר בורק כדי שהוא אינ"פ שאין ראייה לדבר זכר לדבר והיה ביום ההוא אהפש את ירושלים בנרות ואית דבעי אימר מפעונה מן הרא נר ה' נשמת אדם und bab. Pesachim 7, 6: לגידנו מציאה מציאה ומציאה מחיפוש מחיפוש והיפוש מחיפוש מנרות ונרות סיר. Bemerkenswerth ist, dass diese und in der vorigen Anmerkung aus Erubin angeführte zusammengesetzte Deutungsweise von demselben Autor — רב חסדא — ausgehen.

[3]) So wird sie selbst nicht selten im Talmud angegeben, und darum auch ואידך לא קרדש das besonders bei weit ausgeholter Deutung. So Erubin 15b: ורבנן האי כפר כריהות וכו' ור ה"ג נפקא לי' מכרה כריהות ואידך כרה כריהות לא דרשי. Kidduschin 15a: ואידך נפקא לי' מאם יאמר העבר וכו מיבעי לי' וכו' ואידך מעבר העבר ואידך עבר העבר לא דרש.

[4]) Zwar haben auch die oben häufig genannten drei exegetischen Worte (und an manchen Stellen auch die Beraita) zuweilen Anlehnungen und gilt dieses zumeist vom Sifra. So Schemini Par. 6, 5. Vergl. Tosafot Erubin 31 auf בפשוט. Bechukkothai

auf, die aber ebenfalls nur zur Erklärung der Meinung der Tanaïm dienen. So: Ein Wort wird hinauf und hinunter gelesen (מקרא נדרש לפניו ולאחריו) [1]). Man nimmt von diesem Worte einen Buchstaben weg und setzt ihn zu einem anderen zu (גורעין ומוסיפין ודורשין Baba Batra 111). Dieses gilt auch hinsichtlich der früher gedachten zweiten Hillel'schen Interpretationsregel (גז"ש). Die talmudischen Autoren stellen nirgends zur Motivirung ihrer Meinung eine גז"ש auf, sondern sie wollen durch sie die Motivirung der Meinung eines tanaïtischen Autors finden; es wird vermuthet, dass hierin der Grund für den Lehrsatz des Tanaï liege: und darum wird sie auch häufig als blosse Wortanalogie (nicht als begriffliche) aufgestellt [2]). Die Talm. Forschung hat noch mehrere der dreizehn Interpretationsregeln des R. Ismael weiter verarbeitet und zum Theil erklärt [3]).

In der bisher betrachteten Weise der Schriftforschung bildet der gesetzliche Theil der Schrift das Object. Die Forschung setzt sich die Erklärung und Erkenntniss des Gesetzes zum Ziele: ihre Resultate gehören der Halacha — Regel, Richtschnur für die Ausübung — an. Werfen wir nun einen Blick auf das Verhältniss der Forschung zu dem nichtgesetzlichen Theile der Schrift, den Erzählungen, Segnungen u. s. w. des Pentateuchs, so wie zu den prophetischen und anderen Büchern. R. Eleasar, Sohn des R. Jose aus Galiläa stellte 32 Regeln auf (vgl. oben S. 5), die zumeist diesem Theile angehören und die nach mancher Seite von gesunder einfacher Exegese zeugen [4]). „Die Schrift spricht zuweilen kurz und es ist ein Wort hinzuzufügen.“ (Diese Regel wird מדרך קצרה genannt), als 2. Samuel 13, 39 ותכל דוד zu verstehen: ותכל נפש דוד also נפש zu suppliren. 1. Chron. 17, 5 ואהיה מאוהל אל אוהל וממשכן zu verstehen: ואהיה מתהלך מאוהל אל אוהל וממשכן למשכן. — Es gehet ein Allgemeines voraus und folgt dann eine Erzählung, die aber nur eine Specialisirung des Allgemeinen ist. (מכלל שאחריו נעשה ואינו אלא פרטו של ראשון.) So Genes. 1, 27: Die Schöpfung des Menschen allgemein und „er schuf sie männlich und weiblich;“ 2, 7 wird berichtet, dass der Mensch von Erde und 2, 21 wie die Frau erschaffen wurde. Dieses ist aber nicht eine andere Erzählung (Widerspruch), sondern die nähere

---

Par. 8, 9 (und Sifri Ree v. עשר); vergl. Tosafot Rosch Haschana 12a. Bechorot 54 (Maimonides ist jedoch bekanntlich anderer Meinung). — Schemini Par. 91; vergl. Tosafot Baba Batra 66, wo hinzugefügt wird דאסמכתא היא כמו כמה דרשו בת"ב. — Ebenso erblickt Ramban (Exod. 12, 17.) in Mechilta Bv. Cap. 9 (und Mischpatim Cap. 20.) nur eine Anlehnung: (und diesem gemäss auch Sifra Achra Par. 7, 9, wo ebenfalls שבות als biblisch angenommen wird). Es wurde schon oben auf die doppelte Weise der Forschung aufmerksam gemacht, deren eine von Vordersätzen ausgehend, zu einem neuen Schluss gelangt und ihn in der Schrift wiederfinden will. Dieses nun ist die Veranlassung der אסמכתא in Sifra 17. Doch unterscheiden sich diese אסמכתות die sich zum Inhalt des Verses beziehen, von denen der talmud. Deutung, die oft nur sehr entlegen begründet sind, und dieses Zeichen deutlich an sich tragen. Maimonides nennt alle Gesetze, die nicht ausdrücklich in der Schrift stehen דברי סופרים (vergl. ס' המצוות Regel 2), und stehet in seiner Einleitung zu Seder Taharot sogar an, טומאת נבלת עוף טהור für biblisch zu betrachten: vergl. das. 3, 1 Anf. יהאב רב'. Ramban hat bekanntlich viele Einwendungen gegen diese Ansicht erhoben.

[1]) Sebachim 246 und sonst. Die frühere Forschungsweise kennt diese Interpretationsregel noch nicht und sagt, dass bei fünf Versen unentschieden sei, wohin das Wort zu lesen; vergl. S. 18, Anmerk. 2. (Doch finden sich schon früher manche Anklänge; vergl. Sota 7, 4. ר' יהודה אומר וענדה ואמרה כבה). Die talmud. Schriftforschung nimmt zur Erklärung früherer Meinungen als Regel an, dass die Schrift hinauf und hinunter ff. Hierdurch dürften die von Tosafot Pesachim 21 Anf. ליבתוב aufgeworfenen Fragen Erledigung finden.

[2]) Darum wird auch mitunter die Frage aufgeworfen מאי חזית דהאי לגז ש וכו' דילמא וכן; vergl. Ketubot 38a: Ein Umstand, der den früheren Autoren (vergl. Sefer Keritot, Middot Aaron) grosses Bedenken erregte.

[3]) Vergl. Erubin 28, Nasir 35, Sebachin 50. An letzterer Stelle ist auch über היקש (vergl. oben 1.) Ausführliches.

[4]) Diese sind zuerst in Sefer Keritot vollständig angegeben und nach ihm im Halichot Olam; doch haben sich durch Abschreiben manche sinnentstellende Fehler eingeschlichen, von R. E. Wilna emendirt und in dieser neuen Form im Jahre 1803 erschienenen ס' הצבא abgedruckt sind.

Auseinandersetzung von 1, 27. — „Ein Grosses, dem Menschen Unerfassliches wird durch ein Kleines dargestellt, um es verständlich zu machen (מדבר גדול שנתלה בקטן להשביע האזן כדרך שהיא שומעת). So Amos. 3, 8: Brüllt ein Löwe, wer fürchtet nicht, der Ewige spricht u. s. w. Wie kann der Löwe zu Gott verglichen werden? Aber nur um eine dem Menschen fassliche Darstellung zu geben.“ Manches, was schon im Ganzen begriffen ist, wird besonders hervorgehoben, um hierauf Gewicht zu legen. (מדבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד על עצמו יצא.) So Josua 2, 1: „Beschet das Land und Jericho.“ Jericho ist schon unter „das Land“ begriffen; allein er will sagen: besonders „Jericho.“ Manches folgt später und gehört früher hinauf ממוקדם שהוא מאוחר בענין. So gehört Ps. 34 der V. 18 hinauf zum V. 16 [1]).

Aber die Erklärung der nicht Gesetze enthaltenden Schriftstellen fällt häufig in das Bereich der Hagada, für welche Regeln nicht anzugeben sind. Halacha eigentlich „der Gang“ ist das Fixirte, Bleibende, die Norm für die Lebensthätigkeit nach dem Gesetz; Hagada der Etymologie nach „Sage“ (nicht in dem Sinne von Erzählung, sondern eine der tieferen Motivirung oder Tradition nicht bedürfende Mittheilung) ist der Ausdruck eines in Religion und Sittlichkeit gegründeten Gedankens, der an eine Schriftstelle sich anlehnt, ohne darauf Anspruch zu machen, dass seine Erklärung eine bindende und bleibende sei. Die Hagada leitet aus der Schrift Belehrung, Erhebung, Trost, Anspielung auf die jedesmalige Leidenslage und die untrügliche Hoffnung einer besseren Zukunft an. Ihren Mittelpunkt bildet die unvergängliche, nie versiegende Liebe Gottes zu seinem Volke, das in ihm zu jeder Zeit einen Vater erblickt, der den Sohn züchtigt, um ihn zu bessern, und dessen schützende Hand unablässig über ihn ausgestreckt ist. Dieses ist die durch die Hagada sich ziehende elegische Saite: eine tiefe Sehnsucht, ein wehmüthiges Schmachten nach Gott und der Ausdruck der hingebendsten kindlichen Anhänglichkeit. Es bedarf keines Beweises, dass Gott mit väterlicher Liebe über seinem Volke walte und können nicht Gegenbeweise diesen Glauben erschüttern: der Gedanke an einen gütigen, liebenden, wachenden Gott, an „einen Hüter Israels, der nicht schlummert und nicht schläft,“ ist mit dem ganzen Sein und Bestehen Israels so tief verwachsen, dass es ohne ihn an Gott nicht denken kann. Die Erhebung zu diesem Gott durch religiöses und sittliches Denken und Thun bildet den, den genannten Mittelpunkt umgebenden Kreis der Hagada; Gottes Grösse und Allmacht, seine Wunder, die er vollführte und noch vollführt, werden hervorgehoben und es wird gelehrt, welcher Pfad zu Gott leite und in welcher Gesinnung und Ausführung er betreten werden müsse. — Systeme oder Interpretationsregeln sind für die Hagada, knüpft sie auch an die Schrift an, nicht aufzufinden. Die Hagada ist frei, ist grade durch ihre Systemlosigkeit lebendig, erfasst einen Ausdruck und knüpft an ihn an, entlockt ihm einen Lichtfunken, den sie zur erwärmenden weitleuchtenden Flamme anfacht und sich an ihm zu den Regionen des höchsten Lichts aufschwingt. Die Hagada ist Ausfluss des tiefen Denkens und eines noch tieferen namenlosen Empfindens: sie hüllt sich in das Gewand der Poesie und ringt nach Bild und Gleichniss, das die in den inneren Gängen wallenden Gefühle und Gedanken ahnen lasse; denn welche Worte vermögen sie wiederzugeben! Der heimathliche Boden dieser Pflanze ist die über die kalte prosaische Wirklichkeit und Alltäglichkeit sich erhebende und höheren Regionen zueilende poetische Anschauungs- und Ausdrucksweise. Für die

[1]) Auch die Halacha wendet oft die Regel: אין מוקדם ומאוחר בתורה an, und sehr bemerkenswerth ist Baba Kama 106: עריב פרשיות בתיב באן.

Hagada sind daher nicht Normen zu suchen: sie will nur den Gedanken anregen, auf den Trost hindeuten, der Gegenwart mit ihren Trübnissen und Drangsalen ein Bild aus der Vergangenheit entgegenhalten und die dieser gewordenen Hilfe und Rettung durch dieses Bild auf jene reflectiren lassen; sie will ferner dem sittlichen Gedanken ein ihn hebendes Relief an einer Schriftstelle geben, will endlich auch practische Lebensregeln aus der Schrift ableiten; denn die Schrift ist der Urquell alles Lebens und dessen, was es erhebt und stärkt, veredelt und erläutert und ihm von Nutzen ist. Selbst die schon früh angegebene Regel der Gematria (גמטריא Berechnung des Buchstabenwerthes in Zahlen) und Notarikon (נוטריקון Erklärung des Wortes durch Zerlegung in mehrere Wörter, deren Anfangsbuchstaben — auch mittlere Buchstaben — dieses Wort bildet) [1]) sind in der Hagada von sehr untergeordneter Bedeutung und es wird selten auf sie eingegangen.

Nur einzelne Züge sind für die Weise, wie die freie Hagada die Unterlage für die erfassten Gedanken findet, zu verzeichnen; der Begriff Schriftforschung ist für die Hagada ihrem eigentlichen Wesen nach nicht anwendbar. Die Hagada sucht einer Stelle oder einem Worte verschiedene Deutungen zu geben; so Beresch. rab. c. 68 zu Genes. 28, 12 ff. — Daselbst c. 1, wo אמן (Sprw. 8, 30 „und ich war bei ihm" — spricht die Weisheit; nach paläst. Auffassung ist in ihr die תורה Lehre repräsentirt — אמן) genommen wird, als רבתא, מוצנע, מכוסה, פרנוג „Erzieher;" an der Hand der Lehre erzog (erschuf) Gott die Welt, „verborgen," „bewahrt," die Lehre vom Anbeginn in Gottes Schooss ruhend, „gross," sie das herrlichste göttliche Kleinod. — Zuweilen wird an einen Ausdruck angeknüpft: „Gedenket der Lehre meines Dieners Moses" (Malachi 3, 22), die Lehre wird nach Moses genannt, weil er sein ganzes Leben an sie setzte. „Dein Volk" (Exod. 32, 17), weil Moses mit aller Aufopferung sich seinem Volke hingab (Mechilta Schira c. 1). — Zuweilen wird an ein Wort angeknüpft und die Anknüpfung motivirt אל תקרי ..... אלא „lies nicht ..... sondern." Diese veränderte Leseart beruhet nur in einer Umstellung der Vocale oder Umbiegung der Buchstaben in einen in der Aussprache ihm ähnlichen Buchstaben. So Berachot 64 zu בניך Jesaias 54, 3 אל תקרי בניך אלא בונך — daselbst 15b אל תקרי בפרש אלא בפרש. Zuweilen wird auch das Wort ohne אל תקרי unter einer andern leicht wahrnehmbaren Leseart erklärt. So Beres. rab. c. 65 zu וירח את ריח בגדיו (Genes. 27, 27) כגן יוכי משיחא ויקים איש צרורות. Diese Beiden waren, wie dort erzählt wird, Verräther an Israel (יקים ist der aus 2. Maccab. bekannte Alkimos), aber sie bereuten später tief den Verrath und suchten ihn zu sühnen. Also für בגדיו zu lesen בוגדיו. — Schabbat 116a מהר ה' (Numer. 10, 33) מאחר ה': das He etwas gehaucht und dadurch in Chet umgewandelt und das leicht aspirirte Alef hineingeschoben. — Das אל תקרי gehört der jüngeren Hagada an: die ältere — Beraita, Mechilta, Sifra und Sifri — kennt es nicht.

Bemerkt muss noch werden, dass, wenn auch die Hagada sich in weiteren Kreisen ergehet und Gleichniss (משל) liebet, die Allegorie in ihr überhaupt (mit Ausnahme vom hohen Lied, dass schon in der ältesten Zeit als ein allegorisches Zwiegespräch zwischen dem Herrn und der Synagoge Israels aufgefasst wurde vgl. Jadajim 3, 5) nur eine sehr untergeordnete Stelle einnimmt, auf die Gesetze selbst aber höchst selten und nur in der Weise angewendet wird, dass sie als Nebenbedeutung kennbar und die Tendenz durchsichtig ist. So Chollin 89 „Warum ein blauer Faden an den Schaufäden

[1]) Gematria und Notrikon werden in den 32 Regeln des R. Elneasar angeführt; Notrikon auch schon von früheren Autoren. Vergl. Schabbat 56. 108a.

(Numer. 15, 53), weil das Blaue ähnlich dem Meere, das Meer dem Himmel, der Himmel dem Throne der Herrlichkeit Gottes u. s. w." (also eine Erinnerung an die Grösse Gottes in der Natur). — Kaum als Allegorie, sondern als treffliche moralische Erklärung ist folgende Stelle anzuführen. Es heisst: „Wenn Moses seine Hände aufhob, siegte Israel und wenn er sie sinken liess siegte Amalek" (Exod. 17, 11): lag denn in den Händen Moses' Sieg oder Niederlage? Allein, es wird hiermit angedeutet, wenn Israel den Blick auf seinen himmlischen Vater richtete, war der Sieg auf seiner Seite, im Gegentheile, Niederlage. So heisst es auch: „Mache dir einen Seraph (Schlange) und setze ihn auf eine Stange: wer nun gebissen werden und auf diesen blicken wird, der wird leben bleiben" (Numer. 20, 8): tödtete oder belebte diese Schlange? Allein, wenn Israel sich gegen oben zum himmlischen Vater wendete, genas es u. s. w." [1]) — Auch metaphysischen Forschungen und Deutungen, obschon Metaphysik — bekannt unter der Benennung מעשה מרכבה — den Gipfelpunkt des Studiums, vorzüglich in früherer Zeit machte, wird wenig eingeräumt. Die ältere Hagada beschränkt sich darauf, von den Eigenschaften Gottes zu sprechen und wie sich in ihm Güte und Macht vereinigen. So zu Exod. 15, 3: „der Ewige ist der Mann des Krieges: Ewiger ist sein Name." Wenn ein sterblicher König in den Krieg ziehet, beschäftigt ihn die Sorge um den Kampf und er vermag nicht, den sonstigen Angelegenheiten seiner Unterthanen obzuliegen. Der Heilige, gelobt sei er! er führt den Krieg „und Ewiger (Ausdruck der Güte vgl. weiter) ist dein Name." Er ernährt und leitet auch da die Welt. [2]) Ferner sucht die ältere Hagada die Anthroxamorphysmen von Gott zu entfernen. So „Ein Löwe brüllt, wer fürchtet nicht ff.," wer gab dem Löwen Kraft? Aber um es dem Ohr verständlich zu machen (vgl. oben S. 21). „Und die Herrlichkeit des Gottes Israel kam von Osten und sein Rauschen wie das Rauschen grosser Gewässer." (Ezech. 43, 2): „wer gab dem Wasser Kraft?! Aber um dem Ohr verständlich u. s. w." [3]). — Die jüngere Hagada spricht zuweilen in kühnen Bildern, ist sich aber bewusst, dass sie bildlich spricht; sie sagt selbst von den Propheten: „Kühn ist die Kraft der Propheten, die den Schöpfer zum Geschaffenen vergleichen" [4]).

Dieses die Ergebnisse der paläst. Schriftforschung nach ihrer Doppelrichtung, der Halacha und der Hagada, deren eine das Gesetz nach seiner Ausführung, die andere das religiöse, nach Gott sich sehnende und die Schrift mit der heissen Innigkeit umfassende Gemüth zum Mittelpunkt hat. Wir wenden uns nun zur alexandrinischen Schriftforschung und deren sich in anderem Lichte zeigenden Gestalten.

Diese alexandrinische Schriftforschung wird repräsentirt durch Philo, der sie auf die unter dem Namen Septuaginta bekannte griech. Uebersetzung der Schrift basirte. Die Septuaginta gehört als

---

[1]) Rasch Haschana 3, 6. Historische Allegorie Beresch. rab. 68, 88; historische Allegorie eines Gesetzes Wajikra rab. Cap. 13.

[2]) Mechilta Schira Cap. 4.

[3]) Das. Jithro Cap. 4 v. ויעל; vergl. auch das. Baschalach Cap. 6 v. ויבוא.

[4]) גדול כח הנביאים שמדמין יוצר ליוצר. — Das in so vielen Lehrbüchern und Einleitungen ins A. T. als talmudisch exegetische Regel angegebene פר״ם d. i. פשט רמז דרוש סוד ist dahin zu berichtigen, dass diese Erklärungsweisen erst von den späteren, den Sohar mit in den Bereich der Exegese ziehenden Kabbalisten beliebt wurden; die talmud. Schriften kennen weder dieses geheimnissvolle פרדס noch den סוד und auch auf רמז wird, wie oben bemerkt wurde, kein Gewicht gelegt.

Uebersetzung dem Gebiete der Hermeneutik an; hier möge nur erwähnt werden, dass sie mitunter durch Einstreuung halachischer und hagadischer Momente als Exegese erscheint [1]). Regeln, die diese Exegese normirten, sind, da der Ausdruck auch an diesen halachischen und hagadischen Stellen sehr concis ist und sich enge an das Original anschliesst, nicht zu ermitteln; wahrscheinlich haben die in Palästina, dem eigentlichen Sitze des Gesetzstudiums gewonnenen und von da aus verbreiteten Resultate, Einfluss geübt [2]). — Nicht unerwähnt mag ein anderes hermeneutisch-exegetisches Moment der Septuaginta bleiben: sie sucht durch schickliche Umschreibung die in der Schrift vorkommenden Anthropomorphismen zu entfernen und auch hierauf scheint Palästina nicht ohne Einfluss gewesen zu sein [3]). — Merklicher treten die Spuren der Schrifterklärung in Aristobul hervor, der einen Commentar zum Pentateuch verfasst und ihn dem König Ptolemäus Philometor gewidmet haben soll [4]). Wird nun zwar auch von einer anderen Seite von einem jüdischen Aristobul als Erzieher des Philometor erzählt, so ist dennoch sehr zu bezweifeln, ob die bei Eusebius und Clemens erhaltenen Fragmente diesem alten Aristobul angehören [5]); doch reichen sie nach der in ihnen herrschenden ziemlich nüchternen Exegese in die vorphilonische Zeit hinauf. Das Streben ist hier auf eine richtige Auffassung der Anthropomorphieen gerichtet: also nur eine erweiterte Fortsetzung dessen, was die alten Vertenten der Septuaginta begonnen. Diese Vertenten unterliessen nur bei allgemeinen, als Metapher bekannten Ausdrücken die Umschreibungen der Anthropomorphismen. Aristobul will erklären, wie auch diese Metapher zu verstehen sei. So antwortet er auf die Frage des Königs, „wie denn die Schrift Hand, Arm, Gesicht u. s. w. der Gottheit beilege“: Diese Ausdrücke seien bildlich zu nehmen und er wolle versuchen, diese Beziehungen einzeln durchzugehen.

---

[1]) Vergl. Vorstudien S. 189 ff. Ueber den Einfluss der paläst. Exegese 84—100, 33—160 und sonst.

[2]) Die Uebersetzung des Pentateuchs fällt nicht lange nach dem Abschlusse der Soferischen Periode. Vergl. Ueber den Einfluss S. 230.

[3]) Vergl. Vorstudien S. 175 ff. — Spuren s. g. alexandrinischer Religions-Philosophie die man in dieser Uebersetzung zu finden glaubte (Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüd. alex. Religions-Philosophie 2. Theil) verschwinden bei dem näheren Eingehen auf den Text der Septuaginta und deren Uebersetzungsweise; vergl. Zeller, Die Philosophie der Griechen, 3. Th. S. 571. 572. Ueber den Einfluss §. 9. Mitunter beruhet sogar dieses Auffinden auf einem kaum zu entschuldigenden Missverständnisse; vergl. Vorst. S. 179 Anmerk. m. n. Ueber den Einfluss S. 1, 32 Anmerk. e. — Doch dürfte, wenn Zeller mit Recht den Vorwurf der Befangenheit in philosophischen Anschauungen der Septuaginta gegen Dähne erhebt, gegen ihn das Gegentheil geltend gemacht werden: es m't der Septuaginta zu leicht genommen und deren Uebersetzungsweise nicht genügend gewürdigt zu haben. So ist ihm das ἔτι Genes. 2, 19, dem nichts im hebräischen Texte entspricht „harmlos“; aber LXX setzen derartige harmlose Wörter — und dieses ἔτι kommt noch überdies auch v. 19 das. vor — nicht zu. Vergl. Ueber den Einfluss S. 38, 39. — Ebensowenig ist mit Zeller anzunehmen, dass das ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος für תהו ובהו Genes. 1, 2 ohne alle Nebenabsicht gewählt sei; es ist hier, vergleicht man die sonstige Uebersetzungsweise der LXX, eine Absichtlichkeit nicht zu verkennen. Ich habe a. a. O. 37 manchen Aufschluss hierüber versucht; nach wiederholtem genauen Forschen glaube ich jedoch, dass die Echtheit dieses ἀόρατος sehr zu bezweifeln sei. Philo führt diese Worte weder in seiner Cosmogonie noch in den Büchern der Allegorie an: und ein solches Schweigen ist beweisend, da Philo in der Cosmogonie, wo er aus v. 1—5 den κόσμος νοητός, die Idee des Himmels, der Erde u. s. w. ableitet und auf das Einzelne des Textes sich einlässt (vergl. vorzüglich de Mund. opif. p. 6. 7), dieses ἀόρατος, in dem seine γῆ ἀόρατος (das.) klar ausgesprochen ist und hierdurch auch der κόσμος νοητός, nicht hätte übergehen können. Diese Worte scheinen erst später und zwar nach der philonischen Auffassung in die Septuaginta eingeschoben worden zu sein. Bei Philo selbst werden sie nie erklärt und ausser de Incorruptibilitate Mundi p. 941 nicht angeführt. Da auch letztere Stelle keine Erklärung hinzufügt, so beweiset sie schon an sich nichts; Stellen wurden, wie bekannt, auch sonst nicht selten von Abschreibern hinzugefügt. Wir werden aber überdies weiter die Unechtheit der Schrift de Incorr. darthun.

[4]) Eusebius Praep. ebangel. 8, 10. 9, 6. 13, 12.

[5]) Vergl. Vorstudien S. 18 Anmerk. q.

[6]) Vergl. das. S. 176. 178.

„Wenn Du, o König! ein grosses Heer aussendest, so sagt man, der König hat eine grosse Hand u. s. w.“ Das Herabsteigen Gottes auf den Berg (Exod. 19, 20) bezieht er auf das Feuer und die Flamme (das. 19, 18, 20, 15), welche brannten und doch keinen Gegenstand verbrannten u. s. w. In „der Schöpfung in sechs Tagen“ soll angedeutet sein, das Alles Zeit und Ordnung habe und Eins auf das Andere folge. „Gott ruhete am siebenten Tage“ will sagen, dass Gott die Ordnung aller Dinge vollendet hatte und sie nun überwacht und erhält u. dgl. m. Was nun also aus Dialogen Aristobuls als Schrifterklärung vorliegt, gehet nicht weit über den Kreis der einfachen Exegese hinaus und bietet kein hervorragendes Moment für die Schriftforschung [1]).

Erst in Philo begegnen wir der eigentlichen Schriftforschung, seine Werke enthalten wesentliche Merkmale, wie die Schrift zu Alexandrien erklärt und aufgefasst und welche Interpretationsregeln hiebei in Anwendung gebracht werden. Suchen wir vorerst einen Einblick in den Standpunkt Philo's und das eigentliche Verhältniss seiner Forschung zu thun. Hier ist von ungemeiner Wichtigkeit, den geistigen Mitteln nachzugehen, mit welchen man, nach Philo zu schliessen, in Alexandrien an das Schriftstudium schritt. In Palästina besass man die Schrift in der Ursprache und das Studium richtete sich auf jeden Ausdruck, jede Wiederholung u. s. w. In Alexandrien wurde, wie weiter dargethan werden wird, mit nicht geringerer Pietät jedem Wort, jedem Ausdruck eine besondere Bedeutung zugeschrieben, aber die Forschung hielt sich an und erstreckte sich ausschliesslich auf die Septuaginta. Diese Uebersetzung hielt man für ein Produkt göttlicher Inspiration [2]) und Philo erzählt, dass, „wenn die Chaldäer (bei Philo Chaldäer, chaldäisch — besonders letzteres — oft für Hebräer, hebräisch), die griechisch, und Griechen, die chaldäisch verstehen, die beiden Schriften, die chaldäische und griechische, gegeneinanderhalten, so erblicken und verehren sie in ihnen Schwestern, ja sogar eine und dieselbe den Gegenständen und Benennungen nach, so dass man Jene (die Vertenten) nicht für Uebersetzer, sondern für Priester und Propheten hält.“ Aber wie kam es, dass man bei der ungemeinen Verehrung für die Schrift in dem auf ihre Forschung gerichteten grossen Eifer sich nicht auch zum Original wendete, sich nicht auch an dem in Eden entspringenden Strom labte, von dem doch erst jener Fluss, wie heilig er auch sein mochte, sich trennte? Und es weist nicht nur keine Spur darauf hin, dass man dem Studium des Originals obgelegen, sondern es liegen allenthalben die schlagendsten Beweise vor, dass man das Original nicht gekannt und nicht benutzt habe und auch die Fähigkeit, es zu benutzen, nicht besass. Dieses wird man fast an jeder Stelle gewahr, wo entweder die Septuaginta vom hebräischen Texte abweicht, oder wo über den Sinn des griechischen Textes bei den Alexandrinern gezweifelt wird und das hebräische Original den Aufschluss gegeben hätte. So hat der griechische Text Genesis 4, 18 für מתושאל *Μεθουσαλέ* offenbar nach 5, 21 מתושלח *Μεθουσαλέ* verschrieben. Und dieser Abschreiberverstoss, über den der mindeste Einblick in den hebräischen Text belehrt hätte, wird nicht erkannt, an der Richtigkeit der Lesearт nicht gezweifelt; es werden vielmehr nach alexandrinischer Ansicht tiefe Bemerkungen hieran geknüpft. — Levit. 27, 6 hat der griechische Text *οὐκ ἀλλάξεις καλὸν πονηρῷ.* Dieses *πονηρόν* sagt Philo ist nicht in dem Sinne „Schlechtes“

[1]) Die nach den Forschungen Neuerer dem Aristobul angehörenden pseudoorphischen Verse liegen ausser dem Kreise dieser Abhandlung.

[2]) *ἀνθουστῶντες ἐπροφήτευον* wird de vita Mosis p. 659 von diesen Uebersetzern gesagt.

zu nehmen, denn dieses wäre einfältig, das Schlechte nicht weggeben zu dürfen und Besseres dafür zu erwerben, sondern es heisst für das Mühsame, Arbeitsvolle, welche Bedeutung dieses Wort bei den Attikern mit der acuten ersten Sylbe *πόνηρα* hat [1]). Aber der hebräische Text sagt doch ausdrücklich: טוב בעיר! — Jeden gesunden Sinn ungemein beleidigend, wird Genes. 18, 12 *κύριος ἐμοῦ* .... auf Gott bezogen, wo doch das hebräische Original ואדני hätte zeigen müssen, dass es sich auf Abraham allein beziehe [2]). Aus Exod. 32, 18 wird *ἐξαρχόντων ὄινου* angeführt und erklärt [3]), wo doch der hebräische Text קול ענות gezeigt hätte, es sei *ἐξαρχ ἄινου* zu lesen. Jeremias 13, 10 hatte Philo's griechischer Text *οὐκ ὠφέλησα οὐδὲ ὠφέλησάν με* für לא נשיתי ולא נשו בי. Ein Blick in das hebräische Original hätte zeigen müssen, dass *οὐκ ὠφείλησα* und *ὠφείλησα* zu lesen sei [4]). — Doch wozu bei einem Gegenstande verweilen, der sich jedem des Hebräischen nur etwas Kundigen fast an jeder Stelle Philos aufdrängt; und nicht weniger prägt sich auch allenthalben das Kennzeichen scharf aus, dass auch die Befähigung, das Original zu benützen, den alexandrinischen Forschern abging. Sis verstanden nicht dessen Sprache, die hebräische.

Fügen wir diesem Aenigma noch eine andere egyptische Sphynx an. Das der Gottheit würdige Haus, wird von Philo an einer Stelle schön gesagt, ist die hierzu vorbereitete Seele. Und dass dieses Haus fest und wohlgeziert sei, werden Tugenden und rechtliche Handlungen anempfohlen, und die Verzierung der Seele wird erblickt in den encyklischen Wissenschaften und zwar: Grammatik, durch die man Kenntniss der Dichter und Kunde früherer Begebenheiten erlangt, Geometrie u. s. w. [5]) Wir sind nicht eher fähig, eine Geburt der Tugend zu empfangen, als wenn wir vorerst mit deren Magd Umgang haben; die Magd der Weisheit ist die Disciplin der encyklischen Wissenschaften und die Logik. Denn so wie vor den Thüren der Häuser eine Vorhalle, vor den Städten Vorstädte, so vor der Tugend die encyklischen Wissenschaften; durch sie gehet der Weg zu jener. Und nun werden Grammatik, Musik, Geometrie, Rhetorik und Dialektik nach ihrem verschiedenen Einfluss auf die Stärkung des Geistes und seiner einzelnen Kräfte aufgezählt; und es wird geschlossen: „Du nimmst wahr, dass unser Körper nicht eher starke und feste Speise verdauen könne, als wenn er in der Jugend mit einfachen und mit Milchspeisen genährt wurde;“ so dass auch hinsichtlich unserer Seele die encyklischen Wissenschaften und deren Theoreme, die vollkommenen und für Männer passenden Speisen die Tugenden sind [6]). Und an beiden Stellen keine Erwähnung, dass die Seele zur Aufnahme der Weisheit, die doch von den Alexandrinern in der Schrift gefunden und als deren höchster Ausdruck das göttliche Wort gehalten wird (vgl. weiter), als erste Speise die Erlernung des göttlichen Wortes bedarf; nur die Encyklica mit ihrem Nutzen werden bis aufs Einzelne hervorgehoben. Der zeitigen

---

[1]) Ibid. p. 242, 243: *πονηρὰ οὐ τὰ φαῦλα παραλαμβάνων. ἐπεὶ τοῦτό γε εὔηθες μὴ προίεσθαι τὰ κακὰ ὕπερ κτήσεως τῶν ἀμεινόνων. ἀλλὰ τὰ καματηρὰ καὶ ἐπίπονα, ἅπερ Ἀττικοὶ τὴν πρώτην ὀξυτονοῦντες συλλαβὴν καλοῦσι πόνηρα.* Philo citirt hierauf v. 6 und 32 zusammen.

[2]) Nomin. mutat. pag. 1070.

[3]) De ebrietate p. 254. 258.

[4]) Confus. Linguar. p. 326. Schon Origenes Homil. 15 in Jerem. Tom. III. p. 225 führt beide Lesarten an. — Bekannt ist, dass Philo Gen. 15, 15 *τραφοῖς* (quis rer. divis. haer. p. 519. 521) las und nicht merkte, dass es *ταφεῖς* nach dem תקבר des hebr. Textes heissen müsse. Vergl. Vorstudien S. 46 Anmerk. n.

[5]) De Cherubim p. 125.

[6]) De congressu p. 425. 426.

Bekanntschaft mit der Lehre und ihrem Gesetze als des früheren Jugendunterrichts auch nicht mit einem Worte gedacht! Mag bei der Betrachtung des philosophischen Standpunktes Philo's, welche Stellung er im Neuplatonismus einnimmt, und wie durch ihn der Uebergang von der alten pythagoräischen und platonischen Schule zu Plotin und dessen Schule ermittelt wurde, diese Frage von untergeordnetem Interesse sein, so tritt sie bei der Untersuchung über das Verhältniss der alexandrinischen Schriftforschung in die vorderste Reihe, und es muss ihr die Berechtigung um so mehr zugestanden werden, als von hier aus erst die eigentliche Basis für den religions-philosophischen — und man darf sagen — auch den philosophischen Standpunkt Philo's ermittelt werden kann.

Es drängt daher Alles darauf hin die Ansichten und Absichten kennen zu lernen, mit welchen die in Philo repräsentirte alexandrinische Schule an die Schrift ging, und sich über deren Studiengang zu orientiren. Die früher geltend gemachte Meinung, die weiter näher zu bezeichnende alexandr. Auffassung der Schrift habe eine Vertheidigung der Schrift heidnischen Gegnern gegenüber zum Ziele gehabt, und sie sei aus dem Bedürfnisse der Abwehr gegen auswärtigen Spott hervorgegangen [1]), zeigt von einer Oberflächlichkeit und einer Unkenntniss der Schriften dieser Schule, die jede Widerlegung überflüssig macht. Ein nur irgendwie aufmerksamer Einblick in die Werke Philo's belegt zur Genüge, dass sie ihr Entstehen einem innern Drange, einem tiefgefühlten religiösen Bedürfnisse und nicht äussern Rücksichten schulde. Aussöhnung des Glaubens und der Spekulation war das leitende und treibende, alle Fasern des Denkens durchdringende und spannende Bedürfniss, das aber nicht Befriedigung finden konnte, da Glaube und Wissenschaft als ebenbürtige Potenzen nebeneinander gestellt wurden, die Speculation in ihrer Autonomie und der Glaube durch eine unnatürliche Verbindung zusammengekettet werden sollten. Der blinde, die Fackel vor diesem unter finstern Auspicien gefeierten Hymen tragende Eros war der herabgedrückte philosophische Zustand der Zeit. Die alten griechischen Schulen durch keinen hervorragenden Geist mehr getragen und durch keine lebensfrische Schöpfung ein kräftiges wissenschaftliches Leben bekundend, waren zu einer Ermattung und Kraftlosigkeit herabgesunken, die die charakteristischen specifischen Eigenthümlichkeiten der einzelnen Schulen verwischten und den Versuch, sie in eine Schule zu verschmelzen, begünstigten. Dieses ist der Ursprung des in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten an die Stelle der früheren Systeme tretende Eclecticismus, dessen Benennung schon darauf hindeutet, dass er auf Selbständigkeit verzichtete und nur das Bessere zu einem Ganzen vereinigen wollte. Aber Bausteine verschiedener Schulen lassen sich nicht ohne bemerkliche Lücken und Risse zusammenfügen, wie überhaupt Zusammenfügen Zeichen der Abwesenheit des höheren selbstständigen Genius ist. Zudem hatte der aus der die früheren Systeme untergrabenden Skepsis hervorgegangene Electicismus [2]) den an seinem Eingeweide nagenden Geier — und nur dieses hatte er mit dem Prometheus gemein, — mit herübergenommen, und die spätere Skepsis hatte in ihren Vertretern Anesidemus, Sextus Empirius u. A. einen um so leichteren Kampf, als der Electicismus eigentlich nur ein Hin- und Herschwanken war und keine feste einheitliche Basis finden konnte. So bot sich denn dem forschenden Geiste allenthalben nur innere Leere und Unbefriedigtsein dar. Die älteren Systeme waren immer mehr und mehr

[1]) Vergl. Eichhorn Allgem. Bibliothek der bibl. Literatur 5. Band, 2. Stück Briefe, die bibl. Exegese betreffend.
[2]) Vergl. Zeller a. a. O. S. 318 ff.

zersetzt worden, und die neuere Schule hatte sie nicht ersetzt. Was konnte also vielen an der Tagesbildung und den philosophischen Bestrebungen der Zeit lebhaften Antheil nehmenden alexandrinischen Juden willkommener sein als der Inhalt, den sie in der Schrift fanden? Zwar war hier, wie schon der Begriff Glaube ausdrückt ein Gegebenes', und daher ein Widerspruch mit der Speculation in ihrer Objektivität; allein sowohl ihre in dieser Zeit unerquicklichen Ergebnisse, als auch die diese Resultate unterminirende Skepsis hatte den Geist mit Zweifeln über seine Zulänglichkeit zur Erlangung eines über die höchsten Probleme Aufschluss gebenden Resultats erfüllt, ihn gleichsam zu einer stillen Resignation getrieben. Die väterliche Lehre bot überdiess in ihrem Höhepunkte nichts der philosophischen Speculation Entgegengesetztes; diese gewann vielmehr die Aussicht auf eine Palingenesie, durfte hoffen sich durch jene wieder zu verjüngen und dem Ziele in neubelebtem Schwunge zuzueilen. Daher von der einen Seite scharfes Hervortreten der Skepsis, von der andern eine durch die religiöse Färbung allenthalben durchschlagende Speculation. Die alexandr. Forschung stellt unaufhörlich alles menschliche Wissen und Erkennen an sich in Abrede. „Es ist ein unvollständiger Unsinn, sagt Philo, den Geist an sich für fähig zu halten sich über das Nützliche einen Rath geben, oder des Urtheiles über die Erscheinungen, als gewisses, sich rühmen zu können; denn die menschliche Natur ist an sich durchaus nicht befähigt weder das Eigentliche genau aufzufinden, noch Wahres und Nützliches zu wählen oder Falsches und Nachtheiliges zu fliehen“ [1]). Und es wird hierauf durch viele Erfahrungssätze nachgewiesen, dass der Mensch nichts mit Bestimmtheit aussagen, ja sogar nicht mit Gewissheit behaupten kann: Dieses oder Jenes sei gerecht, anständig, nützlich [2]). — Sich Etwas zuschreiben, oder Resultate seines Denkens und Erkennens als von sich ausgehend zu betrachten, ist der Punkt, gegen den unaufhörlich gekämpft und als dessen Vertreter die verwerflichen biblischen Personen, Kain, Laban, Esau u. A. betrachtet werden [3]). Die Speculation war aber auch noch nicht so tief herabgedrückt, dass sie sich unbedingt unterwarf und auf jedes Forschen verzichtete: sie wähnte vielmehr es an der Hand des Glaubens, durch den die Skepsis eine Niederlage erleiden sollte, zu haben. Und nun trat eine aus der Vorliebe für philosophische Anschauungen und Betrachtungen leicht zu erklärende optische Täuschung ein; man ging nicht mit dem Lichte der Schrift an die Spekulation, sondern mit den Sätzen der Speculation an die Schrift, man suchte die Ergebnisse jener allenthalben in der Schrift auf, fand sich überrascht und glaubte von der Schrift auf diese Ergebnisse geleitet worden zu sein. „Dieses ist nicht meine Meinung sondern die Meinung Mosis, die der heiligen Sprüche“ [4]) ist ein gewöhnlicher Ausruf Philo's bei (vermeintlich) in der Schrift wiedergefundenen philosophischen Ansichten; ein Verdacht der Absichtlichkeit wäre eine tiefe Versündigung an seinem, in seinen Schriften sich ausprägenden, wahrhaft religiösen und edlen Charakter. Aber wie wurde gefunden? wie waren in den Worten der Schrift die liebgewordenen

---

[1]) De Ebriet 265: *ἀναισθησία παντελὴς* (s. bei Mangey p. 383) *ἱκανὸν δοκεῖν βουλεύεσθα, τὸν νοῦν ὑφ' ἑαυτοῦ τὰ συμφέροντα, ἢ τοῖς ὁπωσοῦν φανεῖσιν, ὡς τὸ ἀληθὲς πάγιον ἐν ἑαυτοῖς ἔχουσι, συναινέσαι· τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως μηδαμῇ μηδαμῶς ἱκανῆς οὔσης, ἢ ἐκ περισκέψεως τὸ σαφὲν εὑρεῖν, ἢ ὡς ἀληθῆ καὶ συμφέροντα ἑλέσθαι, ἢ ὡς ψευδῆ καὶ βλάβης αἰτία ἀποστραφῆναι.*

[2]) Ibid p. 265—269.

[3]) Vergl. Cherub. p. 119: de Sacrif Cain. p. 130: Posterit. Cain. (M.) p. 233 und sonst an vielen Stellen.

[4]) *Μωσέως ἐστι τόδε δόγμα τοῦτο, οὐκ ἐμόν. — Οὗτος δὲ οὐκ ἐμὸς μῦθος, ἀλλὰ χρεσμῶν τῶν ἱεροτάτου ἐστιν*: so an vielen Stellen.

philosophischen Systeme und Ansichten zu lesen? Auch hierfür bietet diese Selbsttäuschung Aufschluss: es wurde mit von vorgefassten Meinungen getrübtem Blicke an die Schrift gegangen und so las man in ihr mit dem verworrenen Alphabet des unklaren Blickes. „Die Schrift spricht bildlich, ja verbirgt hinter ihrer wörtlichen, dem ungeübten Auge einfachen, Redeweise einen tieferen geheimen Sinn, der sich dem in den Gebieten des Denkens geübten Geiste aufthut" war die feste, durch die mit ihrem Innern zusammengewachsenen Fremdelemente geweckte Ueberzeugung dieser Alexandriner. Und so entwickelte sich die alexandrinische Schriftforschung, deren Ausdruck die Allegorie, eine geheime, dem einfachen Schriftsinn zu Grunde liegende Deutung. Die Geistesströmung treibt nun auf das Auffinden des innern Sinnes der Allegorieen hin, ihnen auf den entlegensten Wegen nachspüren, sie gerade da aufsuchen, wo sie am wenigsten geahnt, der Zusammenhang auf sie am wenigsten leitete, war ein Triumph, eine höhere Beseeligung, die den dem Worte des geheiligten Moses (so wird die Schrift oft genannt) Anhängenden und in die Mysterien dieses Freundes Gottes Eingeweiheten zu Theil wird [1]). Dieser Deutungsweise lag also nicht, wie selbst noch in neuerer Zeit behauptet wird, stolzer Dünkel, Alles was griechische Speculation je an den Tag gefördert sei schon lange in der Schrift niedergelegt und wurde aus ihr abgeleitet, zu Grunde: ihren Grund bildete im Gegentheil eine sclavische Abhängigkeit von griechischen Speculationen, so dass man, sich selbst unbewusst, der Schrift nur Berechtigung eingestand, weil sie, wie man vermeinte, diese Speculationen enthielte, die aber, da die Schrift das Werk Gottes, hier natürlich eher niedergelegt waren, als sie die griechischen Philosophen ausgesprochen.

Jemehr man nun in dieser Deutungsweise die grosse Ehrfurcht vor der Schrift an den Tag zu legen wähnte, destomehr wurde auch darauf gedrungen, dass in der Schrift kein Wort zu viel sei [2]), und sie wurde so hoch gehalten, dass man es als eine gerechte Strafe ansah, als an Jemandem, der über die Hinzufügung eines Buchstaben in der Umwandlung von Abram in Abraham, als eines sonderbaren göttlichen Geschenkes gespottet hatte, ein hartes Urtheil vollzogen wurde [3]). Aber durch diese hochachtungsvolle Deutungsweise wurde die Schrift ihrem eigentlichen Wesen entfremdet und nach Studium und Ausführung in eine ihr ganz entgegengesetzte Bahn geworfen. Die Unterlage für die Allegorie bildeten von anderen mitgebrachte aus verschiedenen Systemen zusammengeflossene Anschauungen; sie machten den eigentlichen Inhalt der Schrift. Die Propädeutik für sie ist daher auch die Vorbereitung für die Schrift, darum die Empfehlung der encyklischen Wissenschaften; diese waren gleichsam die erste Lectüre der Schrift. Und das höchste Ziel ist die Weisheit der Tugend: der alexandrinischen Schule sind Tugend und Weisheit synonym, denn ihr ist nicht Tugend, die auf das Practische, sondern die auf das höhere Erkennen und Beschauen, auf die Bewegung zu Gott gerichteter vollendeter Seelenthätigkeit: ihr Gegensatz ist nicht Unrecht, sondern die zum Sinnlichen herabziehende Wollust (ἡδονή), die die Herrschaft der Vernunft (des νοῦς) aufhebt und sie zur Sclavin der Leidenschaft (πάθος) macht [4]). — Daher wird auch nirgends bei Philo den Alexandrinern auf Aus-

---

[1]) Vergl. Cherub. 116 und sonst. — Die allegorische Deutungsweise machte die vorzüglichste Beschäftigung der Therapeuten aus; vergl. Vita contemplat. p. 893. 901.

[2]) Profug. p. 458.

[3]) Nomin. Mutat. p. 1053.

[4]) Opificio mund. p. 36 und bildet dieses den eigentlichen Inhalt der 3 Bücher der Allegorien.

übung der Gesetze gedrungen: auch diese werden häufig allegorisch genommen, sie haben nur ihren Werth nach dem in ihnen verborgenen Sinn [1]), rücken also aus dem Gebiete des Handelns in das des Denkens (vgl. weiter). Aber wenn Erkennen und Beschauen das Ziel, so müssen die Mittel, die auch äusserlich den Weg zu ihm bahnen, aufgesucht werden: sie liegen in der Ascese, dem sich Losbinden vom Irdischen. Die Ascese ist zwar nicht Selbstzweck: die Alexandriner waren noch nicht zu der finsteren Ansicht gelangt, dass Selbstkasteiung und Abtödtung an sich verdienstlich seien, es wird gegen Jene, die in der Enthaltung als solcher Verdienstliches erblicken, geeifert [2]). Aber die Ascese hat Werth als Beförderungsmittel des Beschauens, wir sollen versuchen, den Sinnen abzusagen, aus dem Körper herauszugehen und ganz Geist zu werden [3]). Das höchste Ziel und der edelste Lohn des Strebens nach Erkenntniss des Göttlichen ist endlich die unmittelbare Anschauung Gottes. Ist die Gottheit zu gross, als dass sie in irgend welche Berührung mit dem Endlichen trete (vgl. weiter), so tritt der Mensch durch die Beschauung und Uebung (Ascese) aus dem Endlichen heraus, sind Sinnlichkeit und Affecte abgethan und ist nur *νοῦς*, nur reiner unsterblicher Theil: die körperlichen Kräfte fügen sich den Seelenfähigkeiten an und lösen sich gleichsam in Ein Bild, die Seele, auf [4]). Es ist daher auch dieses ein aus einem zu engen Standpunkte hervorgegangener Fehlgriff für diese Erscheinung ein äusseres Moment aufzusuchen, als: eine von den alexandrinischen Juden angestrebte Rechtfertigung, wie Gott, der in keiner Berührung mit irgend einem menschlichen Verhältnisse tritt, sich Moses offenbaren konnte [5]). Diese Erscheinung ist psychologisch begründet. Liegt der Geist mit der ganzen Intensität des Denkens der Beschauung ob, so fühlt er sich, jemehr er sich von der Wirklichkeit entfernt, in ein mysteriöses Dunkel gehüllt, welches ihm um so mehr als Transcendenz, unmittelbare Anschauung der Gottheit gilt, als er in sich durch strenge Ascese das Irdische abzutödten und den ganzen Menschen, nach dem Ausdrucke Philo's, in einen Zustand der Körperlosigkeit zu versetzen versucht.

Mit diesem höchsten Grade ekstatischer Anschauung verbindet sich (was vorzüglich für unsere Forschung wichtig) noch eine andere dem Wesen nach mit jener zusammenfliessende Ekstase: der Geist Gottes ergiesst sich über die Seele (nach alexandrinischer Auffassung: der Geist erhebt sich zu Gott), dass sie den Sinn mancher Schriftstücke erkenne. Also Schrifterklärung durch Inspiration [6]).

Wir sind nun bei dem Standpunkte angelangt, von welchem die alexandrinische Schriftforschung ausging; doch darf, ehe wir zu weiteren Nachweisen aus Schriftstellen übergehen ein in die Philonische Anschauungsweise und in dessen Schrifterklärung tief eingreifender Punkt nicht unerwähnt bleiben. Bei Philo tritt eine scharf markirte Erscheinung hervor: der Logos, ein Verhältniss zwischen Gott

---

[1]) Migrat. Abrah. p. 402: *χρὴ ταῦτα μὲν* (die Gesetze nach ihrem wörtlichen Sinne) *σώματι ἐοικέναι νομίζειν ψυχῇ δὲ ἐκεῖνα* (den unter ihnen verborgenen Sinn). Merkwürdigerweise kehrt diese Redensart auch im Sohar häufig wieder.

[2]) Quod deterius p. 158.

[3]) Vergl. über das Herausgehen aus dem Körper Allegor. 3 p. 68. 74. Migrat. Abrah. p. 388 seqq. Mutat. nomin. p. 1049; vergl. auch de Somniis p. 571: *κινεῖται γαρ ἡμῶν ἡ ψυχὴ πολλάκις μὲν ἐφ' ἑαυτῆς, ὅλον τὸν σωματικὸν ὄγκον ἐκδῦσα, καὶ τὴν τῶν αἰσθήσεων ὕλην ἀπιδρᾶσα.* — Wie die Ascese die Beschauung befördern, wurde an Moses nachgewiesen, der vierzig Tage ohne Speise auf dem Berge war. De Somniis p. 570.

[4]) Mutat. nomin. p. 1040: *ταῖς ψυχικαῖς δυνάμεσι, καὶ τοὺς σωματικοὺς τόνους προσκεκληρωκότες καὶ εἰ δεῖ τἀληθὲς εἰπεῖν εἰς ἓν εἶδος τὸ τῆς ψυχῆς ἀναλυθέντες καὶ ἀσώματοι διανοίᾳ* (nach M. *διανοίαι*) *γεγονότες.*

[5]) Dähne a. a. O. 1. Th. S. 42.

[6]) Cherub. p. 112 bringt Philo eine ihm durch Inspiration eingegebene Erklärung bei. Vergl. auch Migrat. Abraham. p. 393.

und der endlichen Schöpfung. Es wird auf ihn zuerst durch den Gedanken hingewiesen, dass so wie ein geschickter Baumeister zuerst in seinem Geist den Plan einer von ihm zu erbauenden Stadt entwirft und daselbst deren einzelne Theile, Tempel, Gymnasien, öffentliche Plätze u. s. w. gleichsam verzeichnet, dann auf dieses Bild hinschauend die Stadt erbauet, die Theile also gleichsam den unkörperlichen Ideen anpasst: so erfasste auch Gott, als er diese grosse Stadt (die Welt) erbauen wollte, zuerst die Formen und führte aus ihnen die intelligible dann die sinnliche wahrnehmbare Welt auf. Wie nun aber seine von dem Baumeister erfasste Stadt keinen Platz ausser- sondern nur innerhalb der Seele hat: so konnte auch jene aus Ideen bestehende Welt keinen anderen Ort als den Logos haben [1]). Würde Philo bei dem Begriffe „Gedanken, Ideen Gottes" stehen bleiben, also nicht eine von der Gottheit getrennte Kraft — und hierauf weiset auch das von dem Baumeister abgeholte Bild — so wäre hier nur eine Ansicht wahrzunehmen, die das Wesen der Gottheit und ihren Einfluss auf das Endliche nicht alterirt [2]). Aber Philo beschränkt sich nicht hierauf, sondern erblickt an anderen Stellen im Logos eine von der Gottheit getrennte und in der Leitung der Welt stellvertretende Persönlichkeit, den Hohenpriester, der für die Welt Fürbitte einlegt, den zweiten Gott (d. i. nach Gott) u. s. w. Gott ist in seiner Unendlichkeit zu erhaben, als dass die endliche Welt mit ihm in Verbindung gebracht werden könnte: der Logos ist der unmittelbare Leiter [3]). — Philo hebt ferner noch zwei göttliche Kräfte hervor: die Güte und die Macht; jene die schöpferische, wohlthätige, erbarmende, diese die königliche, gesetzgebende, strafende; jene ist durch κύριος diese durch θεός ausgedrückt. Diese zwei Kräfte werden durch den Logos zusammengehalten [4]), der Logos also über ihnen, und diese Kräfte ebenfalls von Gott getrennte Mittelwesen; doch bleibt sich Philo in diesen Bestimmungen nicht gleich [5]). Jedenfalls hat Philo diese schöne und, wie die in Palästina geltende wichtige ethymologische Ableitung anzudeuten scheint, auf palästinischem Boden gross gezogene Idee, dass in Gott Gerechtigkeit und Güte, diese nach menschlicher Ansicht sich widersprechenden Eigenschaften in Eines zusammenfallen, aber auch schon dem Menschen wahrnehmbar die Güte vorwalte, bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Den Palästinern isi das unaussprechbare Tetragramm, das, weil es die ganze Wesenheit Gottes (die Palästiner kennen keine Trennung der göttlichen Eigenschaften von seinem Wesen) umfasst ein nomen ineffabile; doch ist dieser Name dem Menschen von einer Seite, von der Liebe, Güte Gottes, begreif- und wahrnehmbar. Philo wurde bestimmt durch den griechischen Ausdruck κύριος, und er hatte keine Ahnung, dass dieses die Uebersetzung für das Tetragramm sei; und in θεός nahm er Güte wahr, weil dieser Name in der Schöpfungsgeschichte vorkommt [6]).

---

[1]) Opificio f. Mundi p. 4.

[2]) Diese Ansicht tritt auch Beresch. rabb. Cap. 1 ff. häufig hervor.

[3]) Vergl. ausführlich Dähne S. 208—294; Zeller S. 621—632. Mit Recht verwirft Zeller 626 die Ansicht, dass der Logos nur Gott unter einer bestimmten Relation, nach der Seite seiner Lebendigkeit bezeichne und schliesst, dass der Logos ein von Gott verschiedenes Wesen ist. Und so scheint es auch in der That aus vielen Stellen bei Philo hervorzugehen; wie aber hiermit, wie im Texte angedeutet wurde, das Bild des Baumeisters in Einklang zu bringen sei, der in seinem Geiste den Plan entwirft, ist nicht abzusehen. — Ein weiteres Eingehen liegt dieser Forschung fern; doch möge hier noch Allegor. 3 p. 101 hervorgehoben werden, wo Philo mit Beziehung auf Deuteron. 10, 20 sagt, dass man nur beim Logos, nicht aber bei Gott schwören dürfe.

[4]) Cherub. p. 112.

[5]) Vergl. Dähne S. 232 ff.; Zeller S. 620.

[6]) Vergl. ausführlich: Ueber den Einfluss §. 8.; vergl. auch de Plantat. p. 226. den Logos in מימרא דה' (wie Mangey Praefatio u. A. meinen) wiederzufinden zeigt, von Unkenntniss der Targumim. Vielleicht ist er in dem späteren מימרא vergl. Synhedrin 38 wahrzu-

Wir sind nun befähigt, an Philos Schrifterklärung zu gehen und wollen nur noch bemerken, dass diese Weise der Erklärung keinesweges erst mit Philo begonnen habe. Es zeigen sich schon in einigen Fragmenten des oben gedachten Aristobul Andeutungen, dass die Schrift nach einem tieferen Sinn zu nehmen sei; und Philo selbst führt häufig die Meinungen (allegorische Auffassungen) von Männern an „die das Gesetz tiefer erforschen“ [1]). — Diesem entgegengesetzt spricht er von Anderen, die die Schrift nach dem Wortsinn nehmen und lässt sich zuweilen sehr beissend über sie aus [2]). — Er hatte aber noch eine andere Partei im Auge, die — wie er sie nennt — „der Heuchler und Spötter,“ deren es in Alexandrien nicht wenige gegeben zu haben scheint [3]). In Philo's Erklärungsweise ist der Einfluss der therapeutischen Schule vorherrschend [4]); doch enthält sie auch manche Momente des paläst. Midrasch (vgl. weiter), auch scheint manche von Leontopolis, dem Sitze des Oniastempels ausgehende Doctrin in Alexandrien Geltung und hierdurch auch auf Philo, obschon er dem Oniastempel abgeneigt war [5]), Einfluss geübt zu haben [6]). Von Philo's Schriften sind so weit sie sich erhalten [7]) und deren Echtheit nicht zu bezweifeln ist [8]), die allegorischen Abhandlungen zu-

---

nehmen; aber auch dieser erscheint in der Hagada selten; und einen Logos als Vermittler, Dazwischentreter zwischen Gott und Menschen, einen Logos bei dem man statt bei Gott schwöre u. s. w. weiset das paläst. Judenthum auf das Entschiedenste zurück.

[1]) Vergl. de Opif. Mund. p. 16; de Plantat. p. 221. 224; Nom. Mutat. p. 1066 und sonst.

[2]) Vergl. vorzüglich Resipuit Noe p. 278.

[3]) Vergl. de Confus. lingnar. zu Anfang: *οἱ μὲν δυσχεραίνοντες τῇ πατρίῳ πολιτείᾳ* u. s. w., vergl. auch Allegor. 3, 98; Quod Deter. p. 162, 164 und sonst.

[4]) Die vorhergedachten Männer „die das Gesetz tiefer erforschen“ sind wahrscheinlich Therapeuten, vergl. oben.

[5]) Ueber das Verhältniss Philo's und der Alexandriner zum Oniastempel, vergl. Ueber den Einfluss S. 157; Monatsschrift 1. Jahrg. S. 273 ff.

[6]) Doctrin des Oniastempels scheint de Humanitate p. 710: ein schwangeres Thier darf nicht geopfert werden, woran Philo eine weitläufige Betrachtung knüpft. Die paläst. Halacha kennt (mit Ausnahme der nach Numer. 18 zu bringenden rothen Kuh, und auch da nicht unbedingt; vergl. Para 2, 1. 4) nicht diese Doctrin. — Auch dass nach Philo de Spec. Leg. p. 831 auch für das Erstgeborene des Pferdes, Kameels u. s. w. ein Lösegeld zu geben sei. — Die Schrift Exod. 13, 12 und sonst spricht nur vom Erstgeborenen des Esels, und so hat es auch die paläst. Halacha, von Leontopolis ausgegangen. Ein anderes Element des Oniastempels vergl. Ueber den Einfluss a. a. O.

[7]) Einige Schriften Philos sind verloren gegangen. So sagt er Mutat. nom. p. 1052 er habe 2 Bücher über Bündnisse (*περὶ διαθηκῶν*) geschrieben; wir besitzen sie gegenwärtig nicht mehr. — Ueber die Classification der Philonischen Schriften und über das Gewicht seiner Citate nach den verschiedenen Klassen seiner Werke vergl. Ueber den Einfluss §. 34, woselbst auch Anmerk. a nachgewiesen ist, dass manche Schrift irrthümlich als verloren angegeben wird.

[8]) Der Zweifel an der Aechtheit mancher Philonischen Werke gilt nicht den von Aucher aus dem Aramäischen übersetzten Stücken (bei Richter Th. 6—8) und den von Brissonade mitgetheilten Fragmenten, sondern selbst manchen Abhandlungen, deren Authenticität als über allen Zweifel erhaben geachtet wird. Dieses zumeist hinsichtlich der Schrift Quod omnis probus liber, die unbedenklich citirt wird und als r e e h t e Fundgrube für den Essäismus gilt, die aber viele Zeichen der U n e c h t h e i t an sich trägt. Schon die Widmung im Eingange (p. 865) „*ὦ Θεόδοτε*“ erregt Verdacht; Philo schreibt unabhängig: seine Schriften sind in einem Geiste concipirt, der sich nicht an Menschen wendet. — Die darauf folgende Benennung *τὸν τῶν πυθαγορείων ἱερώτατον θιάσον* ist in Philo's Mund höchst auffallend und kommt nie bei ihm vor. Auch für *λυγαιότατον Πλάτωνα* (p. 867) wird man bei Philo keine Paralelle finden; er wird als *τις* und zuweilen bei seinem Namen, ein oder zweimal *δόκιμος ἀνήρ* angeführt; jedes sonstige schmeichlerische Epithet wird vermieden. — Dass das phytische Orakel als höchstes Kritorium der Wahrheit hingestellt wird, (p. 868: *τὸ Σωφόκλειον οὐδὲν τῶν πυθοχρήστων διαφέρον*, p. 889 *οἱ ζηνώνειον μᾶλλον ἢ πυθόχρηστον*) spricht ebenso gegen Philo's Autorschaft, als der Einwurf gegen den von Hercules und Bacchus Beweis für den Probus liber: „Man wird verneinen, dass Heroen hierfür als Beweis angeführt werden können, da sie höher als die menschliche Natur stehen und aus sterblichem und unsterblichem Samen gemischt sind“ (p. 881). Und selbst wenn man Manches auf Rechnung der dedicirten Schrift bringen will, kann ein Philo sagen: *ὁ τῶν Ἰουδαίων Νομοθέτης, ἅτε γυμνῆς ὡς λόγος ἀσκητὴς φιλοσοφίας* (p. 871)? Philo denkt zu edel, um aus Rücksicht vor Menschen von seinem göttlichen und als Musterbild der Philosophen aufgestellten Moses in solcher Weise zu sprechen. — Auch die pedantisch demonstrative Beweisführung mit einem Major, Minor und einem ergo (p. 873. 874) widerspricht dem ganzen Wesen

meist für die Exegese hervorzuheben. Sie bilden einen fortlaufenden Commentar zu Genes. 1—18, C. 18 (doch sind auch hier manche Stücke verloren gegangen), ferner zu C. 28, 10 bis Ende des C. — Dieser allegorische Commentar scheint ursprünglich aus von Philo gehaltenen öffentlichen Vorträgen über Verse der Schrift zusammengeflossen zu sein (in Alexandrien bestand überhaupt die öffentliche Sabbatverlesung nur aus Vorträgen über Schriftverse) [1]: und diese schönen Vorträge verarbeitete Philo mit mancher passenden neuen Einschiebung zu einem Commentar. Es leiten noch manche Spuren auf uns vorliegende vollständige Vorträge [2].

Philo spricht mitunter von „Regeln, Gesetzen der Allegorie“ [3]. Ob den Allegoricen ins Bewusstsein getretene Interpretationsregeln zu Grunde lagen, ist sehr zu bezweifeln. Auch gingen sie ursprünglich nicht aus Forschung der Schrift hervor, hatten sich nicht als Ergebniss durch Eindringen in die Textesworte und Vergleichung der Textesstellen herausgebildet, sondern wurden durch das Bedürfniss die fremden Ansichten in der Schrift wiederzufinden, hervorgerufen: die Resultate waren schon gefasst, waren von aussen mitgebracht worden, und ihnen sollten die Interpretationsregeln angepasst werden. Doch gehen wir daran, wie die Alexandriner die Schrift nach ihrer Weise interpretirten und welche Regeln bei ihnen hervortreten.

1. Die Schrift darf kein Wort zuviel sagen. Daher ein tieferer Sinn aufzusuchen, wo a) entweder der Ausdruck doppelt, oder b) ein überflüssiges Wort. So heisst es Genes. 2, 16 *βρώσει*

Philo's. Man erkennt bei genauem Durchforschen, dass hier die Schulübung eines philosophischen Tironen vorliegt: kein eigenthümlicher Gedanke, keine lebendige Darstellung, nur Aufeinanderhäufen fremder Sätze und angeführter Beispiele, und wenn Philo am Eingange der Schrift de Vita contemplat. (deren Echtheit aus dem Philo gewöhnlichen und ganz in seiner Weise gehaltenen Ausfalle gegen den Luxus p. 895—899 hervorzugehen scheint) davon spricht, dass er über die Essäer abgehandelt, so bezieht sich dieses auf eine verloren gegangene Schrift, aus der dieses Quod omnis probus manchen dürftigen Auszug haben mag. — Als ein solches Machwerk erscheint auch die Schrift de Incorruptibilitate mundi. Die Weise wie p. 941 von Moses gesprochen wird, erinnert nicht an Philo. Und wenn p. 952 die Worte des Brethus „die Welt sei weder erschaffen noch vergänglich“ ohne irgend eine Gegenbemerkung angeführt werden (sie werden sogar lobend hinsichtlich der Behauptung der Unvergänglichkeit der Welt eingeführt, wenn ferner der Beweis, „wenn die Welt vergänglich, so würde die Gottheit dann ein müssiges Leben führen“ ohne Widerrede p. 953 aufgenommen wird, ein Beweis der ebenfalls für die Anfangslosigkeit der Welt spricht, so ist hierin schlagend die Nichtautorschaft Philo's nachgewiesen; Philo spricht auch Opific. mund. p. 1 und sonst mit vieler Entrüstung gegen Jene, die die Welt als nichterschaffen betrachten. Auch diese Schrift hat übrigens keinen einzigen selbstständigen Gedanken, sie zeigt nur von gedankenloser Anhäufung von Dogmen und Sentenzen. — Neben dieser Schrift hat sich noch eine Schrift de Mundo (bei Mangey) erhalten. Beide sind einander an Inhalt und Ideengang oder vielmehr Ideenlosigkeit ganz gleich; nur ist de Incorrupt. der Form nach etwas vollendeter. Sie ist also nur die verbesserte Ueberarbeitung der Schulübung de Mundo. Beide haben einen angehenden Philosophenzögling zum Autor. — Manches über andere Schriften Philo's und unechte Bestandtheile in den echten Schriften an einem anderen Orte: hier genüge auf das Bedürfniss einer tiefer eingehenden Texteskritik aufmerksam gemacht zu haben.

[1]) Vergl. Vorstudien S. 52 ff.

[2]) So Allegor. 3 von Anfang bis p. 66 *εὖ σωτῆρ* u. s. w. bis *καὶ ἀπολεῖται ἀεὶ τὸ βλαβερὸν πάθος*, ein Vortrag, in welchem Philo über das Schützen des Guten, indem er sich vor dem *πάθος* zurückzieht, spricht. Die Vorträge wurden, wie aus Palästina bekannt, gewöhnlich mit aufrichtenden Worten (ברבר טוב oder ברברי נחמה) geschlossen (und auch Philo endigt gewöhnlich seine Schriften mit einem erhebenden oder tröstenden Worte). Und so ist denn dieses *εὖ σωτῆρ* ein Gebet am Schlusse des Vortrages. Aehnliches scheint auch das. p. 72 zu Ende bis p. 81 zu Anfang. Der Inhalt dieses Vortrages ist, dass manche Personen an sich disponirt zum Bösen, andere zum Guten seien; hierfür werden bibl. Personen (Seelenkräfte) beider Art angeführt, und es wird geschlossen mit: „wir beten, dass Gott den Himmel öffne u. s. w.“ und „es gibt auch für den Bösen eine Rückkehr“. Ein Vortrag dürfte auch das. p. 82—90 u. a. O. wahrzunehmen sein. — Hierdurch dürfte sich auch einiger Aufschluss ergeben, über die selbst durch einen schwachen Faden kaum gehaltene Zusammenhangslosigkeit, sowie über die weitschweifigen, nicht selten ermüdenden rhetorischen Ergüsse Philos. Der eigentliche kurze Commentar scheint in den Quaest. ad Genes. und Exod. (jedoch nur fragmetarisch auf uns gelangt) enthalten gewesen zu sein.

[3]) *κανόνες, νόμοι τῆς ἀλληγορίας.* De Somniis p. 576; de Abrah. p. 359; de Sacrif. p. 851.

φάγῃ. Wozu der doppelte Ausdruck? Du sollst dich ganz daran sättigen, mit Vergnügen und Bedacht essen. Der Garten in Eden ist den Alexandrinern die Weisheit oder Tugend, die in Eden gepflanzten Bäume die einzelnen Tugenden: an ihnen also sich ganz stärken [1]). — Exod. 21, 12 θανάτῳ θανατούσθω Wie denn anders als des Todes sterben? Allein der doppelte Ausdruck will sagen, dass der Böse auch schon beim Leben gestorben ist: und ähnlich wird auch Genes. 2, 17 θανάτῳ ἀποθανεῖσθε (nach der Leseart der Septuaginta) gedeutet [2]). — Ein Wort überflüssig. Wozu Genes. 15, 5 ἐξήγαγεν αὐτὸν ἔξω? Man kann doch nicht nach innen hinausgeführt werden? Dieses will aber vielleicht sagen, er führte den Geist in die äusserste Region (des Aufschwunges), dass er sich frei von allen körperlichen Bedürfnissen und sinnlichen Eindrücken u. s. w. erhebe [3]). So auch bei Joseph ἐξῆλθεν ἔξω (Genes. 39, 12) wozu ἔξω? Aber Manche gehen von einem Laster heraus und in ein anderes hinein: sie enthalten sich des Diebstahls am Heiligen, vergreifen sich aber am Privateigenthum u. s. w. [4]) — Exod. 6, 26 οὗτος ἐστι Ἀαρὼν καὶ Μωσῆς und V. 27 οὗτοι εἰσὶν οἱ διαλεγόμενοι. Die Worte (οὗτος, οὗτοι) an sich überflüssig, wollen Folgendes sagen: Moses ist der reinste Geist, Aaron sein Logos (Rede, Sprachausdruck). Nun gibt es aber Sophisten, welche sich rühmen, dass sie ebenfalls die richtige Erkenntniss von Gott haben und von ihm zu sprechen wissen, daher dieser Aaron und Moses [5]).

2. Ein Wort hat mehrere Bedeutungen. So Genes. 3, 9 ποῦ εἶ. Dieses πού ist oxyton zu nehmen und bedeutet „irgendwo": Du vermeinst dich vor Gott zu verbergen; allein du bist doch irgendwo, bist im Raume, von ihm umfasst, Gott aber umfasst den Raum. Eine andere Bedeutung ist „wo bist du?! Wohin bist du, da du für Gutes Böses wähltest, durch deinen Abfall gelangt?" [6]) — Das. 4, 10 τί ἐποίησας. Erste Bedeutung: Was hast du gethan! Ausruf des Unwillens. Andere Bedeutung: Was hast du gethan, was hast du dir mit deiner That gewählt? Das Gute lebt immer fort. (Abel repräsentirt nämlich die Meinung, die Alles Gott zuschreibt, Kain die Meinung, die den menschlichen Geist als Urheber des Denkens, Unternehmens u. s. w. betrachtet, vgl. de Sacrific. zu Anfang). „Was hast du gethan" hat also den Sinn „du hast nichts gethan, nichts bewirkt" [7]).

Hierher sind auch mehrfache Erklärungen eines Verses zu beziehen. Was bedeutet Genes. 3, 24 die Cherubim und das sich umwindende flammende Schwert? Die Himmelsphären, die eine der Fixsterne nach rechts, die andere der Wandelsterne nach links. Oder es beziehet sich auf die beiden Hemisphären; das flammende Schwert ist die Sonne. Eine dritte Bedeutung hat Philo in einer Begeisterung vernommen: Die beiden Cherubim sind diez wei göttlichen Kräfte: Herrschaft und Güte, das flammende Schwert der Logos, der Alles durchdringt und Alles beleuchtet [8]).

Hierher gehört auch die Umbiegung im Verse. Genes. 24, 1 Ἀβραὰμ ἦν πρεσβύτερος καὶ κύριος ηὐλόγησε τὸν Ἀβραὰμ κατὰ πάντα. Aber Abraham starb doch viel jünger als seine Vorfahren. Allein in der Schrift heisst der alt, der weise ist (der sich zu Gott erhoben). Der Vers ist also zu ver-

---

1) Allegor. 1, 58.
2) De Profugis p. 458. Allegor. 1, 59. 60.
3) Allegor. 3. 68.
4) Ibid. p. 105.
5) Mutat. nomin. p. 1077.
6) Allegor. 3, 70.
7) Quod Deus Immutabil. p. 168.
8) De Cherub. p. 111. 112.

stehen: Abraham war alt, weil (da) Gott ihn gesegnet hatte, weil Gott sich auf seinen geistigen Theil nach jeder Richtung herabgelassen hatte [1]).

Hierher gehört auch, dass ein Wort hinauf- und hinuntergelesen werde. Levit. 19, 23 ὁ καρπος αὐτοῦ τρία ἔτη ἔσται ἀπερικάθαρτος οὐ βρωθήσεται. Dieses kann so gelesen werden: ὁ καρπος αὐτοῦ τρία ἔτη ἔσται und ἀπερικάθαρτος οὐ βρωθήσεται; oder ἀπερικάθαρτος hinauf: ὁ καρπος αὐτοῦ τρία ἔτη ἔσται ἀπερικάθαρτος [2]).

3. Aus dem Ausdruck, und zwar: a) aus der Verschiedenheit des Ausdrucks, b) aus dem ungenauen Ausdruck, c) aus der Etymologie. Philo spricht sich darüber aus, dass Jene die jedem Ausdruck seine Stelle einzuräumen wissen, als wahrhaft der Philosophie Beflissene zu rühmen seien [3]), und er sucht diesem Streben nachzukommen.

Die Verschiedenheit des Ausdrucks. Genes. 18, 23 spricht Abraham zu Gott: μὴ συναπολέσῃς δίκαιον μετὰ ἀσεβοῦς. Es wird hier nicht gesagt εὐσεβής, welches doch der eigentliche Gegensatz von ἀσεβής. Allein ἀσεβής ist der, der sich ganz von Gott entfernt, εὐσεβής der sich ganz Gott nahet. Wer vermag dieses aber, wer kann Gott seiner würdig anbeten? Genug, wenn er δίκαιος ist, Gott gerecht (geziemend) verehrt [4]). — Levit. 8, 21 heisst es von Moses: καὶ τὴν κοιλίαν .... ἔπλυνεν ὕδατι; bei Anderen aber das. 1, 9 τὰ δὲ ἐγκοίλια .... πλυνοῦσιν ὕδατι. Dort κοιλία, hier ἐγκοίλια. Moses ist der Vollkommene, der sich ganz Gott hingegeben und seinen ganzen Leib (Magen γαστέρα) und dessen sämmtliche Lüste (ἡδονάς) abwäscht; er verschmähet sie sogar soweit, dass er selbst die nöthige Speise und Trank zurückweiset und sich von der Betrachtung Gottes nährt. „Er war vierzig Tage auf dem Berge und ass und trank nicht.“ Jener hingegen, der noch auf dem Wege zur Vollkommenheit fortschreitet, kann das Sinnliche noch nicht ganz zurückweisen: es genügt, wenn er die ἐγκοίλια, die Zugaben zu der sinnlichen Lust, abwäscht [5]).

Ungenauer Ausdruck. Eva spricht (Genes. 4, 1) ἐκτησάμην ἄνθρωπον διὰ τοῦ θεοῦ, und ebenso Joseph (Genes. 40, 8) διὰ τοῦ θεοῦ ἡ διασάφησις. Beide sündigten, da sie Gott nur als Instrument betrachten (durch Gott). Besser Moses (Exod. 14, 13): στῆτε καὶ ὁρᾶτε τὴν σωτηρίαν τὴν παρὰ τοῦ κυρίου [6]). — Wenn es Genes. 6, 12 heisst: κατέφθειρε πᾶσα σὰρξ τὴν ὁδὸν αὐτοῦ, so ist hier ein unpassender Ausdruck: auf das weibliche σὰρξ müsste sein αὐτῆς. Aber es ist von Zweien die Rede: von dem Fleisch, das verdorben wird und von einem Andern, dessen Fleisch man zu verderben suchte. Es ist daher

---

[1]) Resipuit Noe p. 276. Vergl. auch Allegor. p. 1001 zu Num. 21, 7.

[2]) De Plantat. p. 230. 231. Es wäre zu weitläufig die abgeschmackte Erklärungsweise zu diesem hinauf- und hinunter Gelelesenen anzuführen: wir werden sie weiter kurz berühren. — Philo führt übrigens ein Wort des Textes nicht an: nach ἔσται ist in der Septuag. ὑμῖν: dieses ändert seine ganze Auffassungsweise. Vielleicht hat Philo anders gelesen; indess nimmt er es überhaupt, wo es auf eine Allegorie ankommt, mit dem Texte nicht genau. So citirt er Mutat. nom. p. 1066 und Genes. 21, 6 ὅς ἂν ἀκούσῃ οὐ συγχαρεῖταί μοι. Wenn diese Leseart sich in irgend einem Exemplar der Septuaginta gefunden, so hatte sie eine fragende Bedeutung „wird nicht ff. sich mit mir freuen?“ Philo aber nimmt unbekümmert, um Sinn und Zusammenhang, seiner Allegorie zu Liebe eine Verneinung an, obschon er selbst Allegor. 1, 101 den V. richtig anführt. Vergl. auch Quod Deus Immutabil. zu Anfang, wo Philo für ἐγεννῶσαν αὐτοῖς liest ἑαυτοῖς und es erklärt. Hingegen ist Quod Deter. p. 164, wo Philo sagt, dass bei genauerer Forschung zu lesen sei ἀπέκτεινεν ἑαυτὸν (Kain tödtete sich selbst) nur eine Art אל הקרי (vergl. oben S. 22) wahrzunehmen: Philo selbst erklärt auch a. a. O. ἀυτὸν auf Abel. Dieses gilt auch von dem früher gedachten πᾶ und πᾳ und Anderen.

[3]) Cherubim zu Ende.

[4]) Allegor. 3, 62.

[5]) Ibid. p. 87; vergl. auch De Saerif. p. 73 ff. über λαός und γένος.

[6]) Cherubim p. 129.

so zu geben: es verdarb alles Fleisch den zu Gott führenden Weg des Immerwährenden und Unverderblichen [1]).

Aus der Etymologie. Wir werden weiter bei den Eigennamen ausführlicher hierauf zurückkommen. Hier bemerken wir kurz, dass Philo sich so wenig erinnert, dass der h. Text eigentlich hebräisch sei und es sei dessen Sprache zu berücksichtigen, dass er unbedenklich griechische Etymologien verfolgt und sie auf die Schrift anwendet. So zu Exod. 13, 13 *πᾶν διανοῖγον μήτραν ὄνου ἀπαλλάξεις προβάτῳ.* ὄνος ist der Ausdruck für Arbeit: *πρόβατον* (*προβαίνω*) zeigt den Fortschritt an. Es ist hier ein Symbol für das Streben in Künsten und Wissenschaften: nicht nachlässig, sondern stets fortschreitend [2]). Es ist bei solcher sogar nicht geahnten Unbekanntschaft mit dem ursprünglichen Texte und dessen Sprache nicht befremdend, wenn Jacob der glatte Mann *ἀνὴρ λεῖος* — identisch mit *γύμνος*, der das Körperliche ausgezogen hat die *Λεια* — Inbegriff der Tugend (vgl. weiter) heirathet [3]).

4. Aus dem Wortspiel. Hier bot sich ein weites Feld dar. Genes. 18, 6 „eile nimm drei Mass feines Mehl und knete sie *καὶ ποίησον ἐγκρυφίας.* Es war hier eine dreifache Erscheinung: Gott begleitet von seinen höchsten Kräften: der Macht und der Güte, er selbst in der Mitte. Es gibt für sie kein Mass, sondern die Güte ist das Mass aller Güten, die Macht das Mass für das Unterwürfige, Gott selbst das Maas alles Körperlichen und Unkörperlichen. Diese drei Masse mögen in der Seele geknetet werden, dass sie die Ueberzeugung habe, es gibt einen höchsten Gott, der über seine Kräfte hervorragt, und dass sie den Inhalt (Begriff) dieser Kräfte, der Macht und Güte, aufnehme. Aber sie halte dieses verborgen, schweige hierüber, denn es ist geschrieben *ἐγκρυφίας ποιεῖν* [4]). — Genes. 2, 3 *καὶ ηὐλόγησεν ὁ θεὸς τὴν ἡμέραν τὴν ἑβδόμην καὶ ἡγίασεν αὐτήν.* Hinsichtlich des Vollkommenen heisst es *εὐλογεῖ ὁ θεὸς* und es ist heilig; so wie im Gegentheile, wenn der das Gelübde der Enthaltsamkeit abgelegt hat, sich verunreinigt, so wird er unheilig und die früheren Tage sind *ἄλογοι* (Numer. 6, 12) [5]). — Genes. 3, 18 *καὶ ἀκάνθας καὶ τριβόλους ἀνατελεῖ σοι.* Die *τρίβολοι* sind die Leidenschaften, deren jede dreifach (in dreifacher Beziehung) zu betrachten ist: die Leidenschaft, was sie anregt, ihre Erfüllung [6]). — Deuteron. 8. 15 *ἀγαγόντος σε διὰ τῆς ἐρήμου .... οὗ ὄφις, δάκνων καὶ σκορπίος.* Also auch in der Wüste erwacht die Wollust *(ὄφις-ἡδονή)* und befindet sich die Seele in *σκορπισμῷ*, wie jene *σκορπίος* in der Wüste anzeigt [7]). — Diese Witzesspiele wiederholen sich häufig und werden mitunter auch auf ganze Verse

---

[1]) Quod Deus Immutab. p. 314: *κατέφθειρε πᾶσα σαρξ τὴν τοῦ αἰωνίου καὶ ἀφθάρτου τελείαν ὁδὸν τὴν πρὸς θεὸν ἀγουσαν.* Also *αὐτοῦ* auf *αἰωνίου* ff. bezogen. Es braucht kaum bemerkt zu werden, dass die LXX vom hebr. Text, der זרעו hat, geleitet wurden, und dieses gilt auch von Genes. 3, 15 wo *αὐτός* auf das vorhergehende *σπέρμα* nach dem hebr. T. הוא. Philo verbreitet sich hierüber weitläufig Allegor 3. p. 96.

[2]) De Sacrif. p. 149.

[3]) Die Frage, ob Philo Hebräisch verstanden, ist, wenn nicht hiermit in Verbindung gebracht wird, ob er das hebr. Original verstanden, an sich gleichgültig; aber sowohl Eines als das Andere muss nach den bisherigen Proben verneint werden: und nur eigene Unkunde kann Philo zum Kenner des hebr. Originals und der Sprache (nach diesem *λεῖος Λεια*) machen. — Es scheint übrigens auch mit seiner Kenntniss der aramäischen Sprache (die er immer die chaldäische nennt) nicht besser zu stehen. Einiges mag er hier wie dort vom Hörensagen gewusst haben. So sagt er De Agricultura p. 201, wo er von zweierlei Arten Schlange spricht: *οὐ μὲν τῷ φίλῳ καὶ συμβόλῳ ζωῆς Εὔαν πατρίῳ γλώττῃ καλεῖν ἔθος.* Dieses Ἔνα ist das aram. חיוא; nur hat Philo in seiner Unkunde es auch mit dem hebr. חוה vermengt, darum ist es ihm Symbol des Lebens.

[4]) De Sacrif. p. 139. Das Ganze ist ihm dort eine Vision der vollkommenen Seele.

[5]) Allegor. 1, 43.

[6]) Alleg. 3 p. 107.

[7]) Alleg. 2 p. 1103. Merkwürdig sind folgende Worte Philo's daselbst, welche zeigen, dass er nicht die Einsamkeit als unbedingt nöthig für die Contemplation erachtete. *καὶ γὰρ ἐγὼ πολλάκις καταλιπὼν μὲν ἀνθρώπους συγγενεῖς καὶ πατρίδα, καὶ εἰς ἐρη-*

angewandt. So Numer. 18, 15 „Alles offene Gefäss, das keinen Deckel hat, ist unrein." Verschiedenen Theilen der Psyche, als der Sinnlichkeit, der Sprache u. s. w. darf nicht freier Lauf gelassen werden [1]).

5. Eine breite Unterlage für die Allegorie bilden mehrere in der Schrift vorkommende Zahlen. In Alexandrien lebte im letzten vorchristl. Jahrh. der Pythagoräismus in neuer Gestalt auf (Neupythagoräismus). Die Zahlen wurden als sinnliche Zeichen für übersinnliche Begriffe nach neuen Anschauungen gebraucht; so drückte die Zahl Eins die Ursache der Harmonie und des Bestandes aller Dinge aus u. s. w. [2]). Diese Zahlensymbolik wurde von den alexandr. Forschern in die Schrift hineingetragen und durch die mehrfach erwähnte Geistesoperation zugleich in der Schrift mit solcher Sicherheit wahrgenommen, dass die Verbindlichkeit der heiligsten Gesetze nur aus dieser Zahlensymbolik abgeleitet und nur in ihr die wahre Ursache für jene erblickt wurde. Philo, der in den compendiarisch-exegetischen Abhandlungen de Decalogo und de Special. Leg. etwas nüchterner ist, konnte sich dennoch nicht von den Zahlen trennen: die Heiligkeit des Sabbats erblickt er in der Zahl Sieben, die „Jungfrau ohne Mutter geborne Natur" ist [3]); die Zahl der reinen Thiere (Deuteron. 14, 4. 5) ist zehn, weil zehn von Eins angefangen die vollkommene Zahl [4]). Die Schöpfungsgeschichte wird aus dem Begriff und Werth der Zahlen erklärt [5]), und diese Eintheilungsweise kehrt an unzähligen Stellen wieder. So Numer. 8, 24, 25, wo für die Leviten vorgeschrieben ist „von fünf und zwanzig Jahren an soll er können den Dienst verrichten, und von fünfzig Jahren hört er auf, er soll aber den Brüdern beistehen und hüten u. s. w." Fünf und Zwanzig ist die Hälfte der Vollkommenheit: diese ist fünzig. Diese arbeitet nicht mehr: sie hütet was sie durch Uebung und Arbeit erworben. Die Uebung ist das Mittlere, das Fortgeschrittensein, das Vollkommene. (Das Vollkommene die Beschauung; die Vorbereitung hierzu — Uebung in Wissenschaften — nur der Weg zu ihr zu gelangen.) Diese Uebung fange an von fünf und zwanzig Jahren ff. [6]). — Levit. 19, 23 soll gelesen werden *ὁ καρπος τρία ἐτη ἔσται* (*ἀπεριχάθαρτος* hinunter gezogen vgl. oben). Dieses *τρία ἔτη* bedeutet die dreifach getheilte Zeit: Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft: die Frucht der Wissenschaft bleibt für immer [7]): Und im vierten Jahre soll die ganze Frucht heilig sein u. s. w. (vgl. 24 das.): Vier ist die heilige vollkommene Zahl. Endlich „im fünften Jahre sollet ihr seine Frucht essen" (vgl. 25): haben wir die Seelenfrucht geheiligt, dann mag auch der Sinnlichkeit einige Rechnung getragen werden: fünf ist die der Sinnlichkeit (*αἴσθησις*) verwandte Zahl [8]).

6. Ein noch bedeutenderes Element der Allegorie bilden die Eigennamen der Schrift. Je weniger die Alexandriner mit der hebr. Sprache bekannt waren, desto mehr hatten die unübertragenen

---

μίαν ἐλθὼν, ἵνα τι τῶν θείας ἀξίων κατανοήσω, οὐδὲν ὤνησα· ἀλλὰ σκορπισθεὶς ὁ νοῦς ἢ πάθει δηχθεὶς ἀνεχώρησεν εἰς τἀναντία. ἔστι δ' ὅτε καὶ ἐν πληθει μυριάνδρῳ ἐρημῶ τὴν διάνοιαν, τὸν ψυχικὸν ὄχλον σχεδάσαντος θεοῦ καὶ διδάξαντός με, ὅτι οὐ τόπων διαφοραὶ τὸ τε εὖ καὶ χεῖρον ἐργάζονται, ἀλλ' ὁ κινῶν θεὸς καὶ ἄγων ἢ ἂν προαιρῆται τὸ τῆς ψυχῆς ὄχημα.

[1]) Auch die paläst. Hagada liebt derartige witzige Auffassung; vergl. Erubin 54. Ketubot 5 und sonst, ist sich aber bewusst, dass es nur witzige Wortspiele sind.

[2]) Vergl. Zeller a. a. O. S. 499. 511.

[3]) De Decalogo p. 759 *παρθένος, ἡ ἀμήτωρ φύσις* u. s. w.

[4]) De Special. Leg. p. 353 Mang.

[5]) So im ganzen Buch de Opif. Mundi und Allegor. 1.

[6]) Quod Deter. p. 167 ff. Dem Sinne der Schrift jedoch, wie häufig, ganz entgegen.

[7]) De Plant. p. 230 ff.

[8]) Quod Deter. p. 167 ff.

hebr. Wörter für sie Imponirendes, und man suchte, da doch die Schrift so viel Geheimes hat, in ihnen zumeist einen geheimen Sinn. Und die alexandr. Forscher vollführten ihre Aufgabe in einer ganz ihrem Wissen entsprechenden Weise: Sie wendeten hierzu manches vom Hörensagen ihnen halb bekannte hebr. Wort an, das sie in ihrer Weise verstümmelten. Uebrigens verschmäheten sie auch nicht griechische Etymologien für die Eigennamen und dachten nur an den ihnen vorliegenden griechischen Text; und bei mancher Etymologie ist sogar nicht abzusehen, woher sie abgeleitet wurde [1]). Als Proben mögen hier angeführt werden: *Σηών* (סיחון) bedeutet der Verderbende, *Ἀρνών* (ארנון) ihr Licht, *Χαμώς* (כמוש) tappen, *Λεβών* (ריבון) Urtheil (Allegor. 3, 103. 104), *Ρεβέκκα* (רבקה) die Ausharrende (de Cherub. p. 115 und sonst häufig). — *Μεθουσαλά* (מתושלח) Sendung des Todes (Posterit. Caini p. 273 Mang.). *Λάμεχ* (למך) Demüthigung (das.). *Λέρών* (אהרון) der gebirgige (de Ebriet. p. 259). *Χαναάν* (כנען) die Bewegung (Resipuit Noe p. 280). *Φινεες* (פינחס) Gebiss des Mundes (de Postert. p. 261). *Βεελφεγώρ* (בעל פעור) gegen oben den Mund, der Haut (Mutat. nomin. p. 1061). *Μωσῆς* (משה) Annahme (*λῆμμα*) u. a. m. — Etwas weniger Unsinn, aber doch kaum schülerhafte Kenntniss zeigen Etymologien wie *Ἐσεβών* (חשבון) Gedanken, *Ἀγὰρ* (הגר) die Fremde, *Ἀβέλ* (הבל) der auf Gott Beziehende [2]), *Χετουρά* (קטורה) Raucherwerk, *Ἀδά* (עדה) Zeuge, *Μεσί* (לוי) er mir u. a.

Dieses Etymologosiren bleibt nicht bei einzelnen Wörtern stehen, sondern es wird, wenn mehrere Eigennamen in einem Vers vorkommen, der ganze V. nach ihnen erklärt. Exod. 1, 11 wird erzählt, sie baueten Städte dem Pharao *Πιθώ, Ραμεσσῆ, Ὼν* (so nach der Septuag.) Diese drei Städte drücken aus die Vernunft (*νοῦς*), die Sinnlichkeit (*αἴσθητις*), die Rede (*λόγος*). *Πιθώ* ist die Rede, denn in ihr ist die Kraft der Ueberredung (*πείθειν*, griech. Etymologie) und bedeutet „den ausdrückenden Mund" (also auch eine hebr. Etymologie!). *Ραμεσσῆ* ist die Sinnlichkeit, die Vernunft wird von ihr wie von einem Wurm benagt. (Die Etymologie scheint hier רמש!!) Und *Ὼν* bedeutet Höhe (!!), die Vernunft [3]). — Numer. 13, 22 wird erzählt: „die Kundschaften kamen nach *Χεβρών* und dort waren *Ἀχειμάν καὶ Σεσεῖν καὶ Θαλαμεῖν, γενεᾶς Ἐνάχ*, und *Χεβρών* war sieben Jahre erbauet vor *Τανὶν Αἰγύπτου.*" *Χεβρών* bedeutet Verbindung; diese ist doppelt: der Geist fügt sich dem Körper oder der Tugend an. Fügt er sich dem Körper an, so hat er die obigen Bewohner: *Ἀχειμαν*, welches bedeutet mein Bruder, *Σεσεῖν* ausser mir, *Θαλαμεῖν* irgend ein Hangender. Die Seele hat in dieser Verbindung den Körper zum Bruder, hält die „äusseren" Dinge hoch und „hangt" an ihnen bis zum Tod. — Verbindet sich aber die Seele mit dem Guten, so hat sie erhabene Bewohner: Chebron enthielt Abraham und Sara, Isaak und Rebecca u. s. w., und darum war er älter als *Τανις*, welches Gegenrede bedeutet [4]).

Durch diese Etymologien, die in den Eigennamen geheime Bedeutungen wahrnehmen liessen, verfiel die alexandr. Forschung darauf, in den biblischen Personen theils Seelenkräfte, theils gewisse Seelenzustände zu erblicken. So scheint die Ansicht über die Verschiedenheit des Standpunktes, den

---

[1]) Diese Etymologiensucht wurde massgebend für die Kirchenväter und es bildeten sich Onomastica, deren zwei (eines ein Extract aus Philo, das andere Origenes angehörend) sich bei Hieronym. Opp. 1, 2 finden. Zu verwundern ist, dass auch Hieronymus ein solches an groben Fehlern reiches Onomasticum (das.) aufstellte.

[2]) אב אל, nach dem griech. *Ἀβέλ*.

[3]) De Posterit. p. 235.

[4]) Ibid. p. 236. 237. Dieses ist, wie ich glaube, der Sinn des *ἐντολὴ ἀποχρίσεως*. — Philo leitet dieses *Τανις* von נוח oder dem aram. תנה ab, und übersieht, dass *Τανις* egyptisch ist; der hebr. Text hat צען.

Ἀβραμ und Ἀβραάμ einnimmt (die Schrift selbst weiset keineswegs darauf hin) aus der Etymologie hervorgegangen. Ἀβραμ bedeutet πατὴρ μετέωρος der erhabene Vater; Ἀβραάμ ist πατὴρ ἐκλεκτος ἠχοῦς der auserwählte Vater des Schalles, der Stimme. Ἀβραμ beschäftigte sich mit der Betrachtung der in der physischen Welt erhabenen Gegenstände, als der Grösse der Sonne und ihrer Laufbahn, der Beleuchtung des Mondes, der Sterne u. s. w.; Ἀβραάμ erhob sich zur Weisheit, zur Erkenntniss des Schöpfers, erkannte und bekannte Gott [1]). Hierauf leitete die Etymologie. Ἀβραμ ist אב רם; Ἀβραάμ אב רעם. Philo, der nicht das hebr. Original, nach welchem ein ה zu אברם zugesetzt und dieses in אברהם verwandelt wurde, befragte, sondern sich allein an die griechische Version hielt, erblickte den Zusatz in dem vermehrten α (die alten Uebersetzer konnten nicht anders das ה in der Mitte des Wortes ausdrücken), und gelangte so zu seiner Etymologie. Doch mag zu der Anschauung, dass die biblischen Personen Seelenkräfte u. s. w. repräsentiren, auch der Gedanke beigetragen haben, dass „die Schrift mitunter Manches referirt, das nur etwa in einem genealogischen Buche von Interesse wäre“ [2]).

7. Liegen schon in dem Bisherigen und vorzüglich in den zwei zuletzt gedachten Punkten bequeme Hebel der allegorischen Forschung, so gelangen wir nun zum innersten Nerv: es muss Manches allegorisch erklärt werden, da es nach der wörtlichen Redeweise keinen Sinn zulässt. Dieses Motiv ist zwar an sich kein selbstständiges: hätte nicht der Gedanke Einfluss geübt, dass das von aussen Mitgebrachte in der Schrift wahrzunehmen sei, so würde man sich (mit etwaiger Ausnahme der Anthropomorphien) mit der wörtlichen Redeweise zurecht gefunden haben [3]); doch wir halten uns an das Vorliegende und hier tritt dieses Moment sowohl hinsichtlich der Erzählungen der Schrift als der Gesetze überwiegend hervor.

So kann Genes. 2, 21. 22 nur allegorisch genommen werden, dem wörtlichen Sinn nach wäre es eine Fabel; warum aus der Rippe, und wie kann aus ihr eine Frau entstehen ff. [4]). — Das. 32, 11 spricht Jacob: „denn mit meinem Stabe ging ich über den Jordan,“ dieses buchstäblich zu nehmen, wäre armselig [5]). — Dass Potiphar eine Frau hatte das. 39, 17), nur allegorisch [6]). — Jacob sendet Joseph nach Sichem zu sehen nach dem Wohlbefinden der Brüder ff. (Das. 37, 13 ff.): „War denn so grosser Mangel an Knechten in Jacobs Haus, dass er seinen Sohn hinschickte?“ Also nur alle-

---

[1]) Cherubim p. 109. Mutat nomin. p. 1054. 1055.

[2]) De Congressu p. 430; de Somniis I. p. 573. — Hinsichtlich der Seelenkräfte ff. Wie hier kurz bemerkt, dass Adam der νοῦς, Eva die αἴσθησις repräsentirt. Die Geschichtstafeln Cap. 4, 5 Nebenzustände: Kain, die Meinung, die sich Alles zuschreibt (vergl. oben) und so aufwärts bis Lamech, in welchem der höchste Punkt des Verderbens; und die Erhebung zur Tugend von der anderen Seite Seth und seine Nachkommen. — Bemerkenswerth ist de Ebriet. p. 254a Pf. zu Exod. 9, 29 erklärt, “vermeine ja nicht, dass hier ein Mensch aus Seele und Körper zusammengesetzt spreche, sondern der reinste νοῦς“. Und das. p. 261. Dieser Samuel war vielleicht ein Mensch, er wird aber genommen als νοῦς.

[3]) Die Einwendungen gegen den wörtlichen Sinn — τὸ ῥητὸν — sind mitunter sehr schwach; auch wird nicht selten das τὸ ῥητὸν für gut neben der Allegorie anerkennt; vergl. Allegor. 2 p. 1090; Resipuit Noe p. 283 a. a. O, Ein Buch, das von Anfang bis zu Ende allegorisirt (de Confus. linguar.) schliessen: „die den wörtlichen Sinn verfolgen nehmen hier wahr ..... ich möchte sie nicht anklagen; doch wollte ich sie vermahnen, sie sollen nicht hierbei stehen bleiben“ (das. p. 348). Endlich wird Manches, das in den mystischen Büchern mit einem grossen Aufwand von Beweisen als nur allegorisch zu fassen dargestellt wird, an einer Stelle nach dem wörtlichen Sinne genommen; vergl. de Agricultura p. 208 über das Gesetz Deuteron. 20, 5 und de Fortit. p. 780, wo es nach seinem wörtlichen Sinne rühmlich hervorgehoben wird; de Plant. p. 230 über Levit. 19, 23 und de Humanit. p. 713, das dieses Gesetz nach seinem wörtlichen Sinne als einsichtsvoll heraushebt.

[4]) Allegor. 2. p. 1091.

[5]) Ibid. p. 1104.

[6]) Allegor. 3. p. 104.

gorisch [1]). — Exod. 2, 29 der König von Egypten starb und die Kinder Israels seufzten von der Arbeit: da sollten sie sich doch eher gefreuet haben [2]). — Der Ewige Gott pflanzte einen Garten in Eden und setzte dorthin den Menschen, den er erschaffen (Genes. 2, 8). Zu wessen Nutzen? Gott selbst bedarf nicht der Früchte u. s. w., und der Mensch wurde doch hierauf aus ihm vertrieben? [3]) — Woher hatte Kain eine Frau und wie konnte der einzelne Kain eine Stadt bauen? Dieses Alles kann sich nur auf Seelenkräfte beziehen [4]). — Deuteron. 33, 10: „Frage deinen Vater und er wird dir sagen u. s. w. als der Höchste den Völkern ihr Erbtheil zuwies u. s. w." Aber wird denn mein Vater Etwas wissen, wird er mir nicht antworten, ich habe auch meinen Vater gefragt und er wusste nicht Auskunft? „Vater" ist also hier das Eigentliche der Seele (die Vernunft) ff. [5]). — Exod. 32, 27 befiehlt „Moses den Leviten: Gürtet das Schwert und bringet um Einer den Bruder, den Freund und den Verwandten." Aber sie wären doch nach dem gemeinen Rechte Verbrecher! Allein der Sinn ist nicht, dass sie Menschen, sondern das Menschliche, das Fleischliche in sich, tödten sollen [6]). Auch Widersprüche zeigen, dass manche Stelle allegorisch aufgefasst werden müsse. Beim Manna heisst es an einer Stelle (Exod. 16, 31) „sein Geschmack war wie Kuchen in Honig" und an einer anderen Stelle (Numer. 11, 8) „wie in Oel." Allein das Manna ist der Logos. Der eine Kuchen, das Süsse der Betrachtung der Wissenschaften, der andere das Licht, das hierdurch in uns sich entzündet [7]). — Es heisst „Gott ist nicht wie ein Mensch" (Numer. 23, 19) und anderswo (Deuteron. 8, 5) „wie ein Mensch seinen Sohn straft, so dich der Ewige dein Gott." Allein Letzteres ist zur Belehrung des gewöhnlichen Menschen; nicht so ist es auch zu verstehen, wenn Moses Gott körperliche Theile, wie Hand, Fuss u. dgl., oder menschliche Leidenschaften wie Zorn, Eifer u. a. beilegt [8]). — Genes. 2, 8 heisst es „der Ewige pflanzte ff.," und Deuteron. 16, 21 „du sollst nicht pflanzen einen Hain, jeden Baum bei dem Altare ff." Der Mensch soll doch aber Gott nachahmen? Allein jenes Pflanzen ist allegorisch, beziehet sich auf die Tugenden [9]).

---

[1]) Quod Deterius p. 157. Philo spricht bei dieser Gelegenheit seine Seele an: „Wenn du o Seele! genau die göttlichen Sprüche und Gesetze durchforschest, so wirst du dich nicht in die Nothwendigkeit versetzt sehen, etwas Armseliges oder ihrer Erhabenheit Unwürdiges anzunehmen".

[2]) Ibid. p. 172.

[3]) De Plantat. p. 219.

[4]) De Posterit. p. 232. 234.

[5]) Ibid. p. 241.

[6]) De Ebriet. p. 249.

[7]) Quod Deter. 176. Eine weitläufige Allegorie über die Erzählung vom Manna, Exod. 16, 16 ff.; vergl. die grosse Allegorie Alleg. 3 p. 90—93.

[8]) Quod Deus Immutab. Dieses ist eine nüchterne Erklärung und gehört eigentlich nicht in die Allegorie, (doch meint Ph. de Posterit. p. 226 die Stelle „*ἐξῆλθε Καὶν ἀπὸ προσώπου τοῦ θεοῦ*" nur allegorisch erklären zu müssen; vergl. auch Quod Deter. p. 184). Sie wurde nur hier angeführt wegen des nach Alexandr. Ansicht in diesen zwei Vv. herschenden Widerspruches. Vernünftig ist auch die Erklärung des Widerspruches zwischen Levit. 7, 14: „die Seele alles Fleisches ist das Blut" und Genes. 2, 7: „der Ewige blies in seine Nase einen lebendigen Hauch ff." Allein dort ist das animalische, hier das seelische Leben gemeint. Quod Deter. p. 170.

[9]) Allegor. 1. p. 48. 49. — Veranlassung zur Allegorie fand sich auch in der bei den Alexandr. beliebteren Schematisirung und Classificirung. So Alleg. 3. p. 1097: dreierlei Art der Nacktheit der Seele. Und es werden unter jeder Art der Nacktheit mehrere Personen (Seelenzustände) gebraucht. — Ibid. p. 1099 dreierlei Art der Scham. — De Plantat. p. 214—234 Pflanzer und Pflanzungen. Der erste Pflanzer: Gott; seine Pflanzungen: die Welt, der Mensch, der ein *βραχὺς κοσμός* ist. Ein anderer Pflanzer Abraham, die Pflanzung vergl. Genes. 21. Noch eine Pflanzung: Levit. 19. 23. — Zuweilen bricht durch die Allegorie das Element und die Weise der paläst. Hagada durch. De Opif. Mundi p. 92 ff. Der Mensch aus der reinsten Erde. Umgang mit Engeln u. a.; vergl. Beresch rabb. Cap. 9; de Conf. ling. ein buchstäblicher Midrasch: Gott steigt herab ff. (Genes. 11, 5), hierdurch soll den

Auch die Gebote können mitunter nur allegorisch genommen werden. Deuteron. 17, 12 „der König soll sich nicht viele Pferde anschaffen.“ Aber seine Macht ist doch gerade in der Reiterei gelegen und diese oft noch nützlicher als Fussvolk? Also nicht im eigentlichen Sinne, sondern ff. [1]). Deuteron. 20, 5—8 kann nicht wörtlich genommen werden. Wie, diese sollen zurückgehen, und Andere für sie kämpfen? Ist nicht gerade von ihnen, die Frau, Haus und Weinberg besitzen, die grösste Tapferkeit in deren Vertheidigung zu erwarten u. dgl. m. [2]). — Selbst das Gesetz der Mildthätigkeit Exod. 22, 25. 26 („wenn du pfändest das Kleid deines Nächsten, sollst Du es ihm bis Sonnenuntergang zurückgeben. Denn dieses ist sein einziges Gewand u. s. w., wird er zu mir schreien, so werde ich ihn erhören, denn ich bin barmherzig“) soll nur allegorisch aufgefasst werden können. „Die da meinen, dass der Gesetzgeber mit so vieler Sorgfalt über das Gewand handle, wollen sie nicht bedenken, ob wohl der Schöpfer aller Dinge sich wegen solcher Kleinigkeit barmherzig nennen werde? Und was thun die Gläubiger Unrechtes daran, wenn sie das Pfand halten, bis sie ihre Sache zurückempfangen u. s. w.“ [3]). — Zuweilen wird auch eine allegorische Ursache des Gesetzes angegeben, weil sonst nicht abzusehen wäre, warum dieses Gesetz vorgeschrieben sei. Das Kameel darf nicht gegessen werden, weil es wiederkäuet, aber nicht gespaltene Klauen hat (Levit. 11, 4). Was dieses nach dem wörtlichen Sinn bedeute, ist nicht abzusehen; es ist daher bildlich zu nehmen. Das Wiederkäuen ist ein Bild des Gedächtnisses; mancher Jünger der Wissenschaft ruft sich zwar seine Wahrnehmungen zurück, aber er scheidet nicht das Gute vom Schlechten. Darum wird zur Vollkommenheit die getheilte Klaue verlangt, dass man scheide, theile. Aber das Scheiden allein nützt ebenfalls nichts. Der Scharfsinn erzeugt Sophisten und hat für sich allein keinen Werth. Darum dürfen nur jene Thiere gegessen werden, die gespaltene Klauen haben und wiederkäuen [4]). — Es werden auch häufig Gesetze, ohne dass ein zwingendes Motiv zu der allegorischen Auffassung hervorgehoben wird, bildlich genommen [5]). Die Gesetze erscheinen dem Buchstaben nach als Körper, so dass Manche nur den Geist — die verborgene Allegorie — beachtend, die Ausführung vernachlässigten [6]); dieses wird aber getadelt, da man auch für einen guten Ruf Sorge tragen (nach der Gemeinde, in der man lebt, sich richten) müsse [7]).

Dieses nun die Resultate der alexandr. Schriftforschung. Wohin war sie gelangt? Die Schrift war ihr in Nebel zerflossen: der historische Boden untergraben, die biblischen Personen Bilder; das Gesetz hatte sein Bindendes verloren: nur äussere Rücksichten vermochten zur Ausführung zu bewegen. Und nichts dem Gemüthe, nichts der Befriedigung des inneren Bedürfnisses geboten: selbst manche dem Herzen so wohlthuende, der höchsten Natur der Liebe es näher rückenden Gesetze der Milde sollen

---

Menschen gelehrt werden, dass er nicht eher urtheile, als bis er sich selbst überzeugt habe. De Confus. ling.; vergl. hiermit Beresch rabb. Cap. 38. Auch ein Maschal vergl. de Plantat. p. 232. 233.

[1]) De Agricult. p. 199.

[2]) Ibid. p. 208.

[3]) De Prof. p. 579.

[4]) De Agricult. p. 57; vergl. auch de Special. Leg. p. 587.

[5]) Vergl. Alleg. 3. p. 96. Quod Deter. p. 158. De Gigant. p. 288. Mutat. nom. 107 und sonst.

[6]) De Migrat. Abrah. p. 402.

[7]) Ibid.

nur bildlich zu begreifen sein. In dieser ungeordneten, wasser- und schattenlosen Einöde, wie verlassen fühlt sich der Mensch! Da soll er Gott aufsuchen in Wesen, Weisheit und Beschauen, und den Gott, der ihm so nahe, der in seinem Innern wohnt, weiss er nicht zu finden, will ihn nicht finden! Und in diesem stolzen Wissen, in diesem mysteriösen Beschauen ging das specifische Judenthum verloren: sein Boden schwand, seine Nationalität ging selbst nach der religiösen Seite in Allgemeines, Verflachendes auf: und mit welcher Kraft würde Israel an der Hand dieser Schriftauflösung seine lange schmerzliche Wanderung angetreten, mit welcher Ausdauer die grosse leidenvolle Reise zurückgelegt haben. Es waltete eine verhängnissvolle Selbsttäuschung: diese Männer vermeinten die Lehre oben an zu stellen, und sie hatten die Wissenschaft ihrer Zeit oben angestellt; aber die Wissenschaft ist vergänglich, der Glaube bleibt: darum musste auch das erträumte Religionswesen Jener vergehen, seine Anhänger verschwinden aus dem Judenthum und es liess nur etwa in den Falascha [1]) Spuren zurück!

Wie anders die palästinische Schriftforschung! Sie stand auf dem realen Boden des Gesetzes: die Schrift blieb Schrift, dem Geiste wurde Nahrung des Geistes geboten, das Gemüth fand einen liebreichen, ihm in jedem Zustande unmittelbar nahen Gott. Hier war und verblieb ein Geschichtliches, Vorbilder, an denen man sich aufrichtete: die Vorfahren lebten in aller Herzen und trösteten und erfüllten alle Herzen mit Muth und Ausdauer aus dem Verlangen ihnen nachzuahmen. Hier fand der Geist Nahrung und schöpfte aus sich und nicht aus Inspiration [2]); und hier fand Israel den Gott seiner Väter, der mit ihm in Leiden, der beistehet und aufrichtet und zu Grossem aufbewahrt. Solches Judenthum hat erhalten, an seiner Hand bildeten sich die Geschlechter und ist der Zukunft ihre Bahn vorgezeichnet.

Gehen wir nun auch noch etwas über jene alte Zeit herab. Die palästinische Schriftforschung mit ihren Resultaten hatte sich auch Babyloniens bemächtigt und ging endlich nach dem Abendlande über. Und als die Schulen Palästinas sich aufgelöst und die Babylons ihrem Verfalle nahe waren, verjüngte sich das Judenthum in Spanien und zog die Wissenschaft in seinen Kreis. Aber wie verschieden von der alexandrinischen Schule: nicht die Wissenschaft über den Glauben, sondern der Glaube voran. Und welchen Glanzpunkt bildet die spanische Schule in der Geschichte des Judenthums, wie hell leuchteten Männer wie R. Samuel Hanagid, R. Isaak Ibn Giat, R. Moses ben Maimon, R. Jehuda Halevi, die Familie Ibn Esra, R. Moses ben Nachman u. A. an seinem Horizonte! — Und diesen Weg möge das Judenthum für alle Zeiten verfolgen. Seinem Inhalt und Gehalt nach kann es der Wissenschaft nicht abhold sein: es fordert zum Forschen, zum Denken auf, will nicht Geistesfinsterniss und braucht nicht — und dieses ist sein Stolz — die Wissenschaft zu scheuen; aber voran der Glaube: er das Panier, er der Führer, und es wandelt stets im Lichte des Ewigen!

---

[1] Vergl. Monatsschrift 2. Jahrg. S. 428. 429.

[2] Vergl. Baba Mezia 59 und sonst. Maimonides Einleitung zu Sanhedrin. Der essäischen Ueberschwenglichkeit wurde auch nicht der geringste Einfluss auf Forschung und Gesetz gestattet; vergl. meinen Aufsatz: „Die Essäer" Frankel Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums 3. Jahrg. und Monatsschrift 2. Jahrg.

Zur Geschichte des jüdisch-theologischen Seminars.

„Das Judenthum hat nicht den äussern Feind zu fürchten: welche schwere Zeiten sah es nicht über „sich weggehen, wurde es auch nur im mindesten durch sie erschüttert, auch nur in der Ausführung „eines Gebotes durch sie irre gemacht? Auch die von mehreren Seiten sich zeigende Lauheit darf es „nicht ängstigen: der Fluss der Zeit überfluthet leicht Jene, die keinen innern Halt und Gehalt, keine „tiefere Auffassung und Erfassung haben, nicht in sich, sondern nur in der Zeit stehen, deren Leben nur „Widerhall und Abspiegelung äusserer Eindrücke ist. Das Judenthum hat auch solche Erscheinungen an „sich vorüberziehen sehen: sein innerer Gehalt unterliegt keinem Wechsel und keiner Veränderung, und „es fand bei dem jedesmaligen Erwachen aus dem Zeittaumel seine volle Berechtigung und Anerkennung „wieder. Nur in dem Verluste der Wissenschaft, dass das Auge nicht mehr den Gehalt aufzufinden wüsste, „die Lehre würde „wie ein versiegeltes Buch", drohet dem Judenthum Gefahr; der Verkündigungen trübste „ist: „es wird verloren gehen die Weisheit seiner Weisen, und die Einsicht seiner Einsichtigen ist um-„hüllt" (Jesaias 29, 14). Es ist schon dieses ein trübes Zeichen der Zeit, ein Untergehen der Sonne, wenn „im Judenthum der Begriff Vertreter und Laien in ihrem Gegensatze zur Geltung kommen, wenn „einigen Wenigen — den Rabbinern — die Obhut der Lehre und des Wissens anvertraut werden sollte, „sie einen „geschlossenen, die Theologie repräsentirenden Stand" bilden, der die Gemeinde der Sorge, das „Heiligthum zu wahren, überhebt. Aber selbst diese trübe Zeit erscheint der die Zukunft bedrohenden „Finsterniss gegenüber als Lichtpunkt! Machen wir uns mit dem traurigen Gedanken vertraut, dass die „Wissenschaft des Glaubens von einigen hierzu ernannten Wächtern vertreten werde: wo bietet sich „diesen Wenigen Gelegenheit dar, den Wächterdienst zu erlernen, wo öffnet sich ihnen die Stätte, an der „sie sich zum heiligen Dienste weihen, der Geist des Meisters sich auf sie ergiesse und ihnen geistige „Befähigung, Kenntniss und Wissen mittheile? Die Lehrzimmer sind geschlossen, kein Lehrer öffnet sie: „woher sollen die künftigen Rabbiner ihre theologische Bildung nehmen? Gegenwärtig zehren wir, wenn „auch kärglich, von dem Mark und Nachlass mancher vor einigen Jahrzehnten dahingegangenen Lehrer; „aber dieses „Erbtheil der Väter" hört allmälig auf: wird nicht daran gegangen junge Rabbiner heranzu-„bilden, welche Zukunft stehet Israels Heiligthum bevor? an wen werden sich Israels Gemeinden halten? „wer wird die Schätze des Glaubens wahren, wer die grosse Errungenschaft der Väter vertreten?

„„Schöpfung eines Seminars!" so mahnet dringend der trostlose Zustand der Gegenwart, „rufen mit Donnerstimme die Dahingeschiedenen, die an Glauben und Lehre ihr Leben setzten, um sie „noch dem tausendsten Geschlechte zu überliefern, mahnt der in Feuerflammen gegebene Bund, durch „den Israel für immer bestehen soll. Eine Stätte der Lehre, eine Stätte für Bildung zur Lehre: welche „Zukunft erwartet uns sonst!"

Vorstehende Worte sind einem grösseren Aufsatze über Gründung und Wesen jüdisch-theologischer Seminarien entnommen, welchen der Oberrabbiner zu Dresden Herr Dr. Frankel in dem Januarheft des 2ten Jahrgangs seiner „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums" veröffentlichte; und wir stellen sie an die Spitze unseres Berichts, weil das Erscheinen dieses Aufsatzes für die Geschichte der Anstalt als Epoche machend bezeichnet werden darf. Es fiel nämlich in eine Zeit, da die Erwägungen des Kuratoriums, nach vielfältigen ernsten Vorarbeiten, welche der Gründung eines jüdisch-theologischen Seminars gewidmet waren, nach Einholung und gewissenhafter Prüfung mannigfacher Gutachten von hervorragenden Gelehrten und Fachmännern, jenen Grad von Reife erlangt hatten, welcher es gestattete, nunmehr nach einem Manne sich umzuschauen, der an die Spitze einer so bedeutenden Anstalt zu treten den wahrhaften Beruf habe!

Ehe wir jedoch hier den weitern Verlauf der Organisation verfolgen, ist es nöthig auf die Quelle zurückzugehen.

Der selige Kommerzienrath Herr Jonas Fränckel zu Breslau hatte letztwillig verfügt, dass aus seinem nur wohlthätigen Zwecken geweihten Nachlass auch „ein Seminar zur Heranbildung von Rabbinern und Lehrern" errichtet werde. Die Ausführung seines, häufig nur in den allgemeinsten Umrissen hingestellten, letzten Willens vertraute der Testator einem zu dem Ende mit unbeschränkter Machtvollkommenheit versehenen Kuratorium an, welches mit der Befugniss sich durch Kooptation zu ergänzen *), die zu Nutz und Frommen der jüdischen Glaubensgenossen angeordneten vier Hauptstiftungen errichten, mit Statuten versehen und verwalten sollte; auch die Dotation der einzelnen Stiftungen im Verhältniss zu einander blieb dem Kuratorium überlassen.

Diese Anordnungen sicherten uns die Möglichkeit eigener Prüfung der jeweiligen relativen Bedürfnissfrage; den Stiftungen jene völlige Selbstständigkeit und Freiheit der Entwickelung, welche vorzugsweise im Stande ist, sie vor unheilvollen Strömungen der Parteileidenschaften, wie vor starrem Formalismus zu schützen; aber diese Anordnungen legten auch dem Kuratorium die ganze Schwere der Pflichten auf, welche aus solcher Machtvollkommenheit nothwendig resultirt. —

Keine der zahlreichen Fränckelschen Stiftungen ist nun an weitgreifender Bedeutung dem „Seminar zur Heranbildung von Rabbinern und Lehrern" vergleichbar; keine also erforderte für die Organisirung eine unbefangene und gewissenhafte Prüfung, umfassende Information und ernste Ueberlegung in gleich hohem Grade wie diese. Denn auch über die Gründung des Seminars enthält das Testament an sich ausser den angeführten Worten keine weitere Andeutung, als nur das Anheimstellen einer möglichen Vereinigung dieses Instituts „mit der hier bestehenden Wilhelmschule". Diese Vereinigung jedoch konnte von uns nicht ausgeführt werden, da die Wilhelmschule unterdessen aufgelöst war, und die unsererseits pflichtmässig gemachten wiederholten Versuche, ihre Wiederherstellung zu bewirken, an der Ablehnung des zeitigen Obervorsteher-Collegiums der jüdischen Gemeinde scheiterten. —

Leitend für die Grösse der Aufgabe, welche das Kuratorium bezüglich der Errichtung des Seminars sich selbst stellen zu müssen glaubte, war eben so sehr die von dem gottesfürchtigen, das Judenthum aus vollem Herzen liebenden, in die Geschichte und die Satzungen seiner Religion tief eingeweihten Testator, dem edlen Sprössling eines Geschlechts der grössten und berühmtesten Rabbiner, mit Vorliebe gehegte Idee dieser Stiftung; wie das von Tieferblickenden längst gefühlte, seit Decennien wiederholt angeregte und laut geklagte Bedürfniss einer Anstalt zur Bildung von Rabbinern; einer Anstalt, welche mitten in

*) Das Kuratorium ist leider schon in dem Falle gewesen, sich ergänzen zu müssen. Am 25. April 1852 verlor es sein erstes Mitglied durch den Tod. S. J. Levy starb noch in demselben Monat, in welchem „das Zufluchtshaus: Fränkelsche Stiftung" eröffnet wurde, dessen Gründung das letzte Werk seiner pflichttreuen und unermüdlichen Thätigkeit, dessen feierliche Einweihung die letzte Freude seines schönen Herzens sein sollte! Der Edelsten Einer ist er dahingegangen und sein Andenken bleibt in Segen! Als Nachfolger im Kuratorium ist sein Sohn Dr. Immanuel Levy eingetreten.

den Schwankungen und Spaltungen, von denen seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts das Judenthum unterwühlt wird, endlich auf festem Boden sich erheben sollte!

Eine solche Anstalt musste von dem positiven Inhalt des Judenthums in der Gestalt, wie sie eine Geschichte der Jahrtausende ausgeprägt hat, ebenso erfüllt und durchdrungen, als von dem frischen Geist der wissenschaftlichen Forschung und ihrer Ergebnisse durchweht sein.

Konnte die Schwierigkeit, welche die Lösung dieses Problems auf praktischem Boden darbieten würde, weder von dem verklärten Stifter, noch von seinem Kuratorium unterschätzt werden, so musste doch das sich von selbst als Grundprinzip, als Charakter der künftigen Anstalt ergeben, dass sie eine Pflanzstätte für Rabbiner und Religionslehrer sei, welche den Beruf haben, auf dem Boden des positiven und historischen Judenthums fortzubauen.

Unter allen den Fragen, welche nun zunächst in Betracht kamen und eine um so sorgfältiger eingehende Prüfung erheischten, als es sich um ein neues, eines den hier in Betracht kommenden Verhältnissen anzupassenden Vorbildes entbehrendes Institut handelte, verdient wohl die Frage über Vereinigung des doppelten Zweckes der Heranbildung von Rabbinern und Lehrern in derselben Anstalt als besonders wichtig und schwierig hervorgehoben zu werden.

In der That hat das Kuratorium nicht unterlassen, auch über diese Frage durch erbetene Aeusserungen anerkannter Kapacitäten sich zu belehren, und muss die Bereitwilligkeit, mit welcher erleuchtete Männer ihm hier zu Hilfe kamen, mit dem tiefsten und auch da nicht verringerten Danke anerkennen, wo es dem immerhin von hoher Einsicht diktirten Rathe zu folgen nicht vermochte. —

Es wurde schliesslich die Entscheidung dahin getroffen: dass zur Bildung spezifisch jüdischer Elementarlehrer ein eigentliches Bedürfniss überhaupt nicht und insbesondere nicht für die jüdischen Gemeinden unseres Staates vorliege, ein solches aber für die Ausbildung jüdischer Religionslehrer anzuerkennen sei; dass die Heranbildung von Rabbinern zu wahren Volkslehrern, zu Religionslehrern im höheren Sinne, gerade die Aufgabe der zu gründenden Anstalt sein und diese also die nöthigen Elemente in sich aufnehmen müsse, um Rabbiner mit wirklichem Lehrberuf und der entsprechenden Lehrbefähigung zu bilden; dass dieselbe Anstalt in einer zweiten Abtheilung die Bildung von Religionslehrern für die Jugend sehr wohl, ja in voller Harmonie mit ihrem innersten Wesen vollbringen könne.

Diese Vorarbeiten waren, wie schon bemerkt, bis zu Anfang des Jahres 1853 so weit gereift, um mit Entschiedenheit an die Wahl eines Direktors der neuen Anstalt gehen zu können.

Es musste das Zusammenwirken besonders günstiger Umstände den Mann bezeichnen, der zuerst an die Spitze eines neuen Instituts von solcher Tragweite zu treten, ihm ganz sich zu weihen berufen würde!

Er musste auf dem Gebiete der jüdischen Theologie und der Wissenschaft überhaupt heimisch sein, ja einen nach beiden Seiten hin wohlerworbenen, dauernd und fest begründeten Namen haben; musste das Vertrauen der Gemeinden, welche aus dieser Anstalt einst ihre Rabbinen empfangen sollten, durch scharfe Zeichnung seines religiösen Standpunktes und Bewährung desselben während einer langen Laufbahn in vorzüglichem Grade erworben haben; musste mit der Theorie jene umsichtige Praxis eines organisatorischen Talentes verbinden, welche aus den vorhandenen Mitteln ein wohlgegliedertes Ganze herauszubilden versteht; musste endlich auch die ganze Hingebung, die volle Liebe zur Sache besitzen, welche vor den unzähligen der Eröffnung einer solchen Anstalt vorausgehenden und sie begleitenden Schwierigkeiten nicht zurückschreckt, von ihnen nicht entmuthigt, nicht gebeugt wird. —

Während wir uns das Alles sagten und zugleich uns gestehen mussten, dass die öffentliche Ausschreibung einer Konkurrenz der zum Ziele führende Weg nicht sein möchte —, erschien jener Aufsatz, aus welchem wir oben ein Stück mitgetheilt haben, und worin überdiess die leitende Idee für ein jüdisch-theologisches Seminar mit eben solcher Festigkeit als Klarheit auf eine unserer eigenen Anschauung entsprechende Weise entwickelt, namentlich auch der Lehrberuf des zukünftigen Rabbiners als nothwendiges Postulat hervorgehoben war. —

Was nun zunächst folgt, versteht sich nach dem Vorausgeschickten von selbst: das Kuratorium vocirte den Verfasser, den Mann, dessen hervorragende Eigenschaften in seltener Vereinigung ihn zum Leiter einer solchen Anstalt so zu sagen prädestiniren mussten; an dessen Festigkeit und opferfähiger Hingebung an das hohe Werk nunmehr aber nicht weiter gezweifelt werden durfte — und der königlich sächsische Oberrabbiner von Dresden und Leipzig, der den Ruf an die Gemeinde zu Berlin vor Jahren ausgeschlagen, nahm unsere Vokation als Direktor des Seminars zur Heranbildung von Rabbinern und Lehrern in Breslau an.*) Wenn dieser Annahme ein gewaltiger innerer Kampf voranging, so muss auch dem Gefühle Rechnung getragen werden, eine ehrwürdige Gemeinde, welche von der grössten Liebe und der innigsten Verehrung für ihr geistliches Oberhaupt erfüllt ist, zu verlassen; und wenn die Annahme zuerst nur provisorisch erfolgte, so war uns dies vornehmlich nur ein Zeichen, wie schwer es dem Herrn Oberrabbiner werden musste, mit einer öffentlichen Stellung, in welcher er seit fast 18 Jahren friedlich und gedeihlich gewirkt, auch unter Anerkennung der höchsten Staatsbehörden durch neue Schöpfungen um Kultus und Unterricht sich verdient gemacht hatte, sogleich und für immer zu brechen.

Wir forderten daher zur Zeit nicht mehr. —

In einer ersten Zusammenkunft, welche am 27. und 28. März 1853 zu Dresden unter einer ebenso dankenswerthen als fruchtbaren Betheiligung bewährter Fachmänner und theilnehmender Freunde, die unserer dringenden Aufforderung Folge leisteten, stattfand, legte Herr Dr. Frankel einen fertigen, ins Detail ausgeführten Plan vor, welcher in der Hauptsache und dem Wesen sowohl mit den früher (Januar 1853) in seiner „Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums", als später in seinem Programme vom Februar 1854 veröffentlichten Grundzügen übereinstimmte. Die bezüglichen Stellen des letzteren lauten:

„Unentbehrlich ist ferner eine Anleitung sowohl zu öffentlicher Volksbelehrung, in der Richtung welche „ihr unsere Zeit gegeben, als zur Belehrung der Jugend, mit Rücksicht auf die, von der Vergangenheit „verschiedenen, gegenwärtigen Verhältnisse. Während der Rabbiner vergangener Tage den religiösen Elemen- „tarunterricht voraussetzen durfte und seine eigentliche Lehrer-Aufgabe in Ausbildung der schon erwachse- „neren und vorgeschrittenen Jünglinge erkannte, muss der jetzige Rabbiner seine volle Aufmerksamkeit „und eingehendste Sorgfalt dem Unterricht auch der frühen Jugend zuwenden, sei es nun dass er ihn „selbst ertheile, oder ihn überwache und leite.

„Kaum bedarf es der Erwähnung, dass allgemeine gelehrte Bildung, wie sie auf Gymnasien „und Universitäten erworben wird, in den Studienkreis des jüdischen Theologen fällt. Die jüdische Wissen- „schaft hat immer die edleren Theile der jedesmaligen Zeitbildung mit dem eigenen Geiste zu durchdringen „und in sich aufzunehmen gewusst. Der Jünger der jüdischen Theologie muss daher befähigt werden, die „jüdische und die allgemeine Wissenschaft in ihrer Zusammengehörigkeit zu erfassen und sich von der bei „einseitiger Bildung zu beängstigenden und verwirrenden Zweifeln führenden Meinung eines unversöhnlichen „Widerstreits der einen gegen die andere zu befreien.

---

*) Wir sind glücklich, hier öffentlich der hohen Verdienste eines Mannes um die Organisation der Anstalt gedenken zu können, dessen stiller, anspruchsloser, aber ebenso unermüdlicher als fruchtbarer Thätigkeit das Seminar sehr viel verdankt. Schon beim Beginn unserer Vorarbeiten nämlich sahen wir uns nach einem Manne um, der mit den jüdischen Verhältnissen im Allgemeinen innig vertraut, sowohl vermöge seiner eigenen bedeutenden Sach- und Personenkenntniss uns rathend zur Seite stehen, als vermöge seiner intimen Beziehungen zu geistlichen und wissenschaftlichen Koriphäen des Judenthums, auch deren Ansichten uns vermitteln könnte; da wir alle Ursache hatten, in unmittelbar persönliche Verhältnisse der Art nicht zu früh eintreten zu wollen. — Der Redakteur des „Magazin's für die Literatur des Auslandes" Herr Joseph Lehmann zu Glogau, ein Mann, der wie Wenige, mit umfassender, vielseitiger Bildung auch eine wahrhaft opferfähige Pietät für das Judenthum verbindet, willfahrte auf das Wohlwollendste unserem Ersuchen, und scheute keine Zeit noch Mühe, in Durchführung des begonnenen Werkes uns beizustehen. Nachdem er auf dem Wege bis zur Wahl des Directors uns treu begleitet, war er es wiederum, welcher dem Herrn Oberrabbiner unsere Vokation übergab und die Annahme derselben wiederholt auf das Dringendste empfahl, auch an der folgenden Konferenz einen gewichtvollen Antheil nahm und nicht aufhörte, für das Unternehmen auf das Wärmste und Edelste sich zu interessiren. Sein Andenken wird in der Geschichte der Anstalt jederzeit dankbar bewahrt werden!

„Hiernach sind als Lehrgegenstände des Seminars folgende zu verzeichnen:

„Heilige Schrift und deren Exegese, mit Einschluss der Targumim; hebräische und aramäische Sprache; Geographie von Palästina.

„Historische und methodologische Einleitung in Mischna und Talmud; babylonischer und palästinensischer Talmud.

„Klassische Sprachen und Realien.

„Geschichte der Juden verbunden mit Geschichte der jüdischen Literatur.

„Midraschim.

„Religionsphilosophie und Ethik nach jüdischen Quellen.

„Rituelle (talmudische) Praxis.

„Geist des mosaisch talmudischen Kriminal- und Civilrechts mit besonderer Hervorhebung des mosaisch-talmudischen Eherechts.

„Pädagogik und Katechetik.

„Homiletik.

„In dieses Verzeichniss sind die Universitätsstudien nicht aufgenommen, weil die Zurücklegung derselben an der Universität auch für den Seminaristen am angemessensten erscheint. Verlangt die Rücksicht auf die herbeizuführende innere Verbindung der jüdischen mit der allgemeinen Wissenschaft, sowie das Maass der Zeit, welche das jüdisch theologische Studium erfordert, dass der Gymnasialunterricht am Seminar selbst ertheilt werde: so ist dagegen der für die Universität reifgewordene Zögling durch den vorangegangenen Seminarunterricht bereits mit einer solchen Kenntniss der jüdischen Theologie ausgerüstet, dass sein gleichzeitiger Besuch gesonderter Anstalten kein Bedenken erregen kann und der Vortheil benutzt werden darf, welchen die Universität in ihren gegen Einseitigkeit gerichteten Einflüssen darbietet. — Auch während der Universitätsjahre soll der Seminarbesuch fortgesetzt werden; in dieser Zeit wird der Unterricht, zu den höheren Gegenständen aufsteigend, eine den philosophischen Studien entsprechende Thätigkeit auf theologischem Gebiete entwickeln und, der Bestimmung des Seminars gemäss, den Zögling bis an das Ziel seiner Befähigung zum Rabbiner leiten."

Die Durchführung des vom designirten Direktor also vorgelegten Lehrplanes im Allgemeinen, insonderheit die Aufnahme der klassischen Studien und Realien von der Gymnasial-Sekunda ab in den Plan der Anstalt*), der siebenjährige Cyklus für die Studien zum Rabbinat, die dreijährige Vorbereitung in der Anstalt für die zukünftigen Religionslehrer, wurde in dieser Dresdener Konferenz zum Beschluss erhoben: ferner die Summe zur Dotation der Anstalt, auch die Bezeichnung „jüdisch-theologisches Seminar" als die in Zukunft gebräuchliche festgestellt; endlich dem verantwortlichen Leiter der Anstalt die Initiative in der Wahl des zunächst für die jüdischen Wissenschaften noch anzustellenden ordentlichen Lehrers selbstredend überlassen, in Folge dessen auch der durch seine „Geschichte der Juden" schon in weiteren Kreisen bekannte und geschätzte Herr Dr. H. Graetz für diese Stelle bezeichnet und vom Kuratorium berufen.

Bald darauf trugen wir im Einverständniss mit dem designirten Director einem schlesischen Gelehrten und altbewährten Schulmanne die Stelle eines ordentlichen Lehrers für die klassischen Studien an, und wenn die geschäftlich abgeschlossenen Unterhandlungen schliesslich auch resultatlos blieben, so konnten wir doch nur mit dem Gefühl der innigsten Hochachtung von dem ehrenfesten Manne scheiden, der weder aus Mangel an Interesse für das Unternehmen, noch aus materiellen, sondern einzig aus Gründen solcher Art zurücktrat, deren Beseitigung in der Macht keines der dabei Betheiligten lag. —

Später — im Juni desselben Jahres — wurde für die Leitung der klassischen Studien am Seminar der wohlbekannte Privatdozent der Universität zu Bonn, Herr Dr. Jacob Bernays, vom Kuratorium gewonnen und vom 1. October ab als ordentlicher Lehrer angestellt.

---

*) Unter nachdrücklicher Zustimmung der anwesenden Herren Dr. Sachs, Rabbiner der jüd. Gemeinde zu Berlin, und Dr. Beer zu Dresden

Die Entwerfung der Statuten war bald nach gedachter Zusammenkunft ein Gegenstand umfassender Erwägungen von Seiten des Kuratoriums und des designirten Direktors.

Nach mannigfachen Entwickelungsphasen erfolgte in einer nochmaligen Konferenz ihre Schlussberathung und am 27. Juni ihre Einreichung bei der Königlichen Regierung. Diese forderte laut hohen Erlasses vom 16. November in Bezug auf die religiösen Festsetzungen des Statuts das Gutachten eines preussischen Oberrabbiners und überliess uns zu diesem Zwecke das Urtheil des von uns vorgeschlagenen, von der hohen Aufsichtsbehörde genehmigten Konsistorial-Oberrabbiners Herrn Dr. Bodenheimer zu Krefeld einzuholen; unter dem Bemerken, dass die hohe Abtheilung des Innern nunmehr auch die für Kirchenverwaltung und Schulwesen und das Provinzial-Schulkollegium zur ressortmässigen Mitwirkung für die Bestätigung der Statuten des Seminars, wie für die Feststellung der Lehrfähigkeit des designirten Direktors nach preussischem Gesetz aufgefordert habe.

Das Gutachten des Herrn Konsistorial-Oberrabbiner Dr. Bodenheimer vom 27. Novbr. ging nun dahin:

„dass in den, im Statut vorgezeichneten Einrichtungen und Disciplinen die erforderlichen Bürg-
„schaften für die Absicht des Stifters, wonach das Seminar eine Pflanzstätte für Rabbiner und
„Religionslehrer sein soll, welche den Beruf haben, auf dem Boden des positiven und historischen
„Judenthums fortzubauen, ganz vorzüglich enthalten sind.“ —

Aus einem wohlwollenden Schreiben an das Kuratorium, womit Herr Dr. Bodenheimer sein Gutachten begleitete, sei es noch gestattet eine bezügliche Stelle anzuführen, welche also lautet:

„Grade wir, die wir auf dem Boden des historischen unantastbaren Judenthumes feststehen, dür-
„fen uns am meisten von diesem grossartigen Institute versprechen. — Möge es Gott segnen
„zum Heile Israels, das nur durch solche Anstalten wieder gehoben werden
„kann“. —

Wir nehmen mit Freuden diese Gelegenheit wahr, dem hochwürdigen Manne für die Bereitwilligkeit und das Wohlwollen, womit er dem Ersuchen sofort Folge leistete, unsere dankbare Anerkennung öffentlich auszudrücken. —

Eine Verfügung der hohen Regierungs-Abtheilung für Kirchenverwaltung und Schulwesen vom 28. Novbr. erforderte nunmehr zur gesetzlichen Feststellung der Lehrfähigkeit des designirten Direktors, wie der ordentlichen Lehrer Herren DD. Bernays und Graetz deren curricula vitae mit den etwa vorhandenen Belägen. Nachdem auch diese eingereicht waren, brachte ein hoher Erlass vom 31. Januar dieses Jahres uns die doppelt freudige Kunde, dass erstens das Lehrerkollegium der Anstalt, bestehend aus dem Direktor Dr. Frankel und den ordentlichen Lehrern Dr. Dr. Bernays und Graetz, die hohe Bestätigung erhalten, nachdem „deren Lehrfähigkeit in so befriedigender Weise belegt worden, dass über dieselbe nicht der „mindeste Zweifel obwalten kann“; dass zweitens die Statuten nach einer geringen formalen Abänderung beglaubigt in duplo einzureichen seien, wonach sie mit der Bestätigung würden versehen werden.

Die Statuten für „das jüdisch-theologische Seminar“ haben darauf von der Königlichen Regierung, deren Abtheilung des Innern und der für die Kirchenverwaltung und das Schulwesen, wie von dem Königlichen Provinzial-Schulkollegium die Hohe Bestätigung erhalten am 10. April 1854.

Als „Fränckelsche Stiftung“ hat das Seminar bereits am 31. August 1847 die Allerhöchste Sanktion erhalten, wie ersichtlich aus §. 1 des Statuts:

„Das Seminar zur Heranbildung von Rabbinern und Lehrern ist eine Stiftung des am 27. Januar 1846
„hierselbst verstorbenen Königlichen Kommmerzienraths Jonas Fränckel, welche für ewige
„Zeiten unter dem Namen

„„**Jüdisch-theologisches Seminar. Fränckelsche Stiftung**““

„von dem gegenwärtigen und resp. zukünftigen Kuratorium selbstständig, vorbehaltlich des Ober-
„aufsichts-Rechts des Staates verwaltet wird.

„Der Stiftung sind mittelst Allerhöchster Kabinets-Ordre vom 31. August 1847, in der Vor-
„aussicht, dass dieselbe der Oberaufsicht des Staats unterworfen bleibe, Korporationsrechte, so

„weit dies zur Erwerbung und Veräusserung von Grundstücken und Kapitalien erforderlich ist, „verliehen worden." *)

Aus dem Entwickelungsgange der Organisationsarbeiten, der hier nur in den allgemeinsten Zügen gezeichnet werden konnte, ist wohl ersichtlich, wie die Erfüllung unseres Wunsches, die Anstalt noch im Laufe des Jahres 1853 zu eröffnen, schon aus inneren Gründen unmöglich wurde. In dieser Beziehung ist aber noch Folgendes anzuführen. Auf eine Anfrage des Kuratoriums vom 28. Februar, ob von Seiten der Königlichen Regierung der Berufung des Dr. Frankel an die Spitze des zu gründenden Seminars etwas im Wege stehe? wurde laut Hohen Erlasses vom 23. April v. J. „die Herbeiführung seiner Naturalisation im gesetzmässigen Wege" als selbstredende Bedingung für die Uebernahme des Direktorats vorgezeichnet. Als im Verfolg dieser Angelegenheit vor Aushändigung der Naturalisation an Herrn Dr. Frankel die Entlassungs-Urkunde aus dem sächsischen Unterthanenverbande von ihm gefordert ward, erklärte derselbe sich ausser Stande diesem Verlangen zu genügen, da er das Direktorat an dem jüdisch-theologischen Seminar vorerst nur provisorisch übernommen, seine Stellung als sächsischer Oberrabbiner also noch beibehalten hatte. Hatte nun die Königliche Regierung in wohlwollender Berücksichtigung eines desfallsig von Herrn Dr. Frankel eingereichten und vom Kuratorium unterstützten Gesuches die Geneigtheit zu erkennen gegeben, bei dem Hohen Ministerium zu befürworten: dass dem Dr. Frankel als Ausländer provisorisch auf einige Monate die Leitung der Anstalt gestattet werde — so musste doch die Lehrfähigkeit des Direktors nach preussischen Gesetzen festgestellt sein, ehe die Hohe Bewilligung einer solchen Ausnahmestellung gehofft werden konnte.

Nachdem aber vermöge des angeführten Hohen Reskripts vom 31. Januar d. J. unserer Meinung nach dasjenige Stadium eingetreten war, welches die dauernde Betheiligung des Herrn Dr. Frankel an dem Seminar zur Befestigung erforderte; nachdem bereits das sonst Nöthige geschehen war, um die Anstalt in jeder Beziehung würdig auszurüsten und ihr die unsererseits möglichen Bürgschaften für ihr zukünftiges Gedeihen zu erwirken; so bot das Kuratorium dem Herrn Oberrabbiner nunmehr abermals dringend und unter Ausführung der Sachlage die feste, rückhaltlose Annahme des Direktorats auf Lebenszeit an: diese wurde demgemäss in einem von der Hingebung des Erwählten an das grosse Werk aufs Neue Zeugniss ablegenden Schreiben zugesichert und bald darauf urkundlich festgestellt.

Dieser Gewinn liess uns einen abermaligen nothwendig damit verbundenen Aufschub des Termins für die Eröffnung der Anstalt verschmerzen. Die Eröffnung war nämlich — ursprünglich noch für das vorige Jahr in Aussicht genommen — später auf den 1. Mai dieses Jahres festgesetzt worden. Früher war auch die Vollendung des innern Umbaues, aller nöthigen Reparaturen und dem Zwecke überall entsprechenden Einrichtungen in dem für das Seminar angekauften Hause unmöglich herzustellen.

Nach vielen vergeblichen Bemühungen zu diesem Zwecke hatte nämlich das Kuratorium die Freude, ein Haus zu finden und am 13. April vorigen Jahres zu erwerben, welches dem Seminar vermöge seiner Grösse ebensowohl die Möglichkeit einer, dem allmäligen Wachsthum an Schülern stets entsprechenden räumlichen Ausbreitung zu garantiren vermochte, als es durch seine gesunde und äusserst anmuthige Lage sehr viel zu jener Freudigkeit beim Lehren und Lernen beizutragen versprach, welche den Ernst der Studien nicht beeinträchtigt, während sie Geist und Herz erfrischt. — Dieses mit einem schönen Garten versehene, nach einer Seite an dem gesundesten Theil der Promenade gelegene Haus, Wallstrasse No. 1 b, in welchem nunmehr zunächst der Direktor und die etatsmässigen Lehrer standesgemässe Amtswohnungen bezogen haben, fanden wir beim Ankauf in allen Räumen besetzt, konnten vor dem 1. Oktober vorigen Jahres mit dem Umbau nicht beginnen, und vor dem 1. Mai dieses Jahres nicht fertig werden.

Nach der Erklärung des Herrn Dr. Frankel, welche durch eine erschöpfende Darlegung des Sachverhältnisses motivirt war und dahin ging: dass er aus seiner Stellung als Oberrabbiner zu Dresden, zu

*) Die Statuten werden besonders gedruckt werden

welcher die Vokation von dem Hohen Königl. sächsischen Kultusministerium ausgegangen war, vor dem 1. August d. J. nicht definitiv und für immer ausscheiden, also auch seine zur Erlangung der diesseitigen Naturalisation nöthige Entlassungs-Urkunde nicht früher beibringen könne — wurde die Eröffnung des Seminars auf den August d. J. festgesetzt.

Nachdem die Statuten die hohe Bestätigung erhalten, wurde auf Grund derselben zur Fundation der Anstalt geschritten. Dem der Königlichen Regierung überreichten Fundationsprotokolle vom 24. Mai d. J. entnehmen wir Folgendes:

In Hypotheken und Effekten ist der Anstalt ein Betriebskapital von 100,000 Thalern übergeben, dessen jährliche Zinsen gegenwärtig 4775 Thaler betragen.

Ferner ein Grundkapital des Lehrerpensionsfonds von 3000 Thlr.; ferner ein Kapital zur Fundirung von Freitischen oder Stipendien für auswärtige Schüler der Anstalt von 5000 Thlr.

Der Zinsenlauf sämmtlicher vorstehender Stiftungskapitalien zu Gunsten des jüdisch-theologischen Seminars ist vom 1. April d. J. ab beginnend festgesetzt. Die Hypotheken werden auf den Namen der Stiftung überschrieben.

Diesen Kapitalien in Hypotheken und Effekten, gegen deren pupillarische Sicherheit die Königliche Regierung laut hohen Erlasses vom 1. Juli d. J. nichts zu erinnern gefunden hat, tritt als weiteres Stiftungsvermögen der durch die neuen inneren Einrichtungen erhöhte Werth des der Stiftung überwiesenen Grundstücks nebst Inventarium hinzu, und endlich die Bibliothek, mit deren Bildung bereits vorgeschritten ist und immer noch fortgefahren wird. —

Zur Ergänzung obiger Anführungen wollen wir noch bemerken, dass die alljährliche Vergrösserung des für den Pensionsfond bestimmten Grundkapitals im Statut vorgesehen ist, und dass an der Verwaltung desselben das Lehrerkollegium selbst Antheil haben wird. Eines Zuwachses erfreut dieser Fonds sich bereits durch ein Geschenk von 500 Thalern, aus der Hand eines in stillem Wohlthun geübten Mannes. —

Bei der Entwerfung des alljährlich zu fertigenden Etats, welcher alle zu den Bedürfnissen der Anstalt nothwendigen Titel umfasst, ist die Zuziehung des Direktors statutarisch bestimmt. In diesen aus den Zinsen der 100,000 Thaler gebildeten Etat sind auch alljährlich vier Fränckel'sche Stipendien aufzunehmen, jedes zu 50 Thaler, für Breslauer Seminarzöglinge bestimmt, eventuell aber auch für auswärtige besonders fleissige und würdige Schüler der Anstalt verwendbar. Beiträge zur Fundirung neuer Stipendien sind von auswärtigen Gemeinden bereits in Aussicht gestellt.

Eine spätere Vergrösserung der Revenüen der Anstalt im Allgemeinen ist ferner noch auf Grund von Bestimmungen des Statuts für eine andere Fränckel'sche Stiftung „das Darlehnsinstitut“*), deren Eröffnung bevorsteht, in Aussicht genommen; indem eventuell Ueberschüsse jenes Instituts nach Bedürfniss auch dem Seminar von dem Kuratorium zugewiesen werden können; und ist auf jene betreffenden Bestimmungen auch in dem Statut für das jüdisch-theologische Seminar Rücksicht genommen.

Die Bibliothek ist mit dem Ankauf der berühmten, an Handschriften und Inkunabeln reichen Saraval'schen Bibliothek, deren Erwerbung lange Unterhandlungen mit dem Besitzer (dem Sohne des hochverdienten Sammlers) und nicht geringe Konzessionen unsererseits vorangingen, begründet worden. Herr Dr. Graetz wurde von uns mit der Uebernahme dieses wissenschaftlichen Schatzes beauftragt und reiste zu dem Ende nach Triest; so ist denn die Sammlung wohlbehalten und vollständig hier angelangt, auch bereits neu katalogisirt und aufgestellt. Geschieht nun Alles, um die Seminarbibliothek nach der Seite der jüdischen Wissenschaften hin zu vervollständigen, so werden doch auch Realien und die klassischen Sprachen hierbei nicht ausser Acht gelassen. So soll den Zöglingen der Anstalt neben dem durchweg

---

*) Die Gründung auch dieser Stiftung ist bereits kurz nach der Eröffnung des Zufluchtshauses „Fränckel'sche Stiftung“ im Jahre 1852 von uns in Angriff genommen worden, doch traten für die Entwickelung dieses Instituts ebenfalls mannigfache und unerwartete Schwierigkeiten hervor, deren schnelle Beseitigung oder Umgehung uns so wenig möglich war, dass noch in diesem Augenblicke der Termin der Eröffnung nicht mit Sicherheit bestimmt werden kann.

unentgeltlichen Unterricht auch die Gelegenheit zur Benützung derjenigen Unterrichtsmittel gewährt werden, deren Anschaffung dem Einzelnen oft schwer, wenn nicht unmöglich wird.

Das Lehrerkollegium der Anstalt besteht nun vor der Hand aus dem Direktor und den beiden genannten ordentlichen Lehrern; eine Vergrösserung desselben ist für den Fall des Bedürfnisses vorbehalten; dieses wird auch für die Zahl der Hilfslehrer (vorläufig zwei), welche ausserhalb des Lehrerkollegiums stehen, entscheiden.

Die erste „öffentliche Bekanntmachung", welche die Eröffnung der Anstalt zum August anzeigte und den 6. und 7. Juni für die Aufnahmeprüfung festsetzte, wurde bereits Anfang März erlassen. An den genannten Tagen haben denn auch die Aufnahmeprüfungen unter dem Vorsitz des Direktors stattgefunden. Die Zahl der Meldungen war beträchtlicher als erwartet werden durfte; das strenge Festhalten an dem Minimum der zum Eintritt in die Anstalt für die Studien zum Rabbinate erforderten allgemeinen Vorbildung machte viele Zurückweisungen nöthig. Unter den Aufgenommenen befinden sich eben sowohl Schüler, welche bereits der Universität angehören, als solche die schon in der Prima des Gymnasiums gewesen sind.

Den 10. August d. J. wird nun das jüdisch-theologische Seminar eröffnet und geht mit diesem Tage als Lehrinstitut in die Hände des verantwortlichen Direktors über.

Als „Fränckel'sche Stiftung" wird das Seminar alljährlich am Todestage des verklärten Stifters eine religiöse Feier, die erste am 27. Januar 1855, veranstalten, zu welcher die hohen Gönner und Freunde der Anstalt einzuladen wir uns vorbehalten.

Im Namen des Stifters sei es aber uns, ehe wir diesen Bericht schliessen, gestattet, den Tribut des Dankes allen Denen abzutragen, deren Unterstützung die Errichtung dieser Stiftung möglich gemacht oder erleichtert hat.

Hier gedenken wir zuerst mit dem tiefsten unterthänigsten Danke der Allerhöchsten Kabinetsordre vom 31. August 1847, durch welche des Königs Majestät die Kommerzienrath Fränckel'schen Stiftungen zu sanktioniren geruhte; Seiner Allerhöchsten Gnade und Huld zuerst verdankt auch diese Stiftung ihr gesichertes Dasein!

Der Hohen Staatsbehörden gedenken wir ferner in ehrerbietigster Dankbarkeit, unter deren erhabener Fürsorge und humanem Schutze die milden Stiftungen wie die Stätten des Glaubens und der Wissenschaft, jede in ihrem Kreise, gedeihen und den reichen Segen ihrer Wohlthaten verbreiten!

Insonderheit möge der Herr Oberpräsident unserer Provinz, der hohe wohlwollende Beschützer und theilnehmende Förderer alles Guten und Edlen; möge die Hohe Königliche Regierung zu Breslau für die hochgeneigte Berücksichtigung und wohlwollende Aufmerksamkeit, deren sie die Kommerzienrath Fränckelschen Stiftungen bisher überhaupt, und besonders auch das entstehende Seminar gewürdigt, für die ausgezeichnete Humanität, mit der sie unsere dahin gehenden Bestrebungen gefördert hat; möge namentlich die Hohe Regierungsabtheilung des Innern, die Hohe Abtheilung für die Kirchenverwaltung und das Schulwesen, nicht minder das Hohe Königliche Provinzial-Schulkollegium

den hier dargebrachten Zoll unseres ehrerbietigen tiefsten Dankes hochgeneigt annehmen!

Den innigsten und verehrungsvollsten Dank statten wir endlich allen erleuchteten und wohlwollenden Männern ab, welche mit ihrer hohen Einsicht, in Schrift und Wort, mit Rath und That uns unterstützt und zum Gelingen unserer Bestrebungen wesentlich beigetragen haben.

Im Geiste des verklärten Stifters haben wir die Warte des Glaubens, die Stätte der Wissenschaft errichtet und sie bewährten Händen anvertraut. Sie werden sie treu pflegen und mit Gottes Hilfe zu Gedeihen bringen!

Das Kuratorium der Kommerzienrath Fränckelschen Stiftungen.

Wegen Abwesenheit des Verfassers vom Druckorte haben sich folgende sinnentstellende Druckfehler eingeschlichen:

S. 13 Z. 10 st. ihr l. ihr ihr. — Das. Z. 27 st. heissen l. heissesten. — S. 24 Z. 18 st. sei l. seien. — Das. Z. 20 st. Beziehungen l. Bezeichnungen. — S. 25 Z. 4 st. das l. dass. — Das. Z. 6 st. aus l. aus den. — Das. Z. 11 st. werden l. wurden. — Das. letzte Z. von unten st. ἀνθυστῶντες l. ἐνθυσιῶντες. — S. 26 Z. 26 dass zu streichen. — Das. st. Seele l. Seele: Die jugendlichen Speisen sind. — Das. Z. 28 st. Tugenden sind l. Tugenden". — Das. Z. 31 st. hervorgehoben. Der l. hervorgehoben, der. — Das. Z. 4 von unten st. τραφοίς l. τραφείς. — Das. st. divis. l. divin. — S. 27 Z. 32 u. 35 st. Electicismus l. Eclecticismus. — Das. Z. 34 st. Empirius l. Empiricus. — S. 28 Z. 3 st. Inhalt l. Anhalt. — Das. Z. 15. st. gewisses l. eines Gewissen. — Das. Z. 25 st. haben l. heben. — Das. Z. 2 von unten st. ἱεροτάτυ l. ἱεροτάτων. — S. 29 Z. 8 st. treibt l. trieb. — Das. Z. 18 st. enthielte l. enthielt. — Das. Z. 27 st. anderen l. aussen. — Das. st. Weisheit der Tugend l. Weisheit, die Tugend. — Das. Z. 32 u. 33 st. gerichteter, vollendeter l. gerichtete, vollendete. — S. 30 Z. 13 st. sind l. es sind. — Das. st. und ist l. und ist er. — Das. Z. 17 st. keiner l. keine. — Das. Z. 31 st. Verhältniss l. Vermittler. — S. 31 Z. 22 st. wichtige l. richtige. — Das. unaussprechbar zu streichen. — Das. Z. 2 von unten st. den l. Den. — Das. Z. 1 von unten st. wiederzufinden zeigt, l. wiederzufinden, zeigt. — S. 32 Z. 34 st. Brissonade l. Boissonade. — Das. Z. 36 st. rechte l. echte. — Das. Z. 40 st. er l. Plato. — Das. nach Bacchus l. hergeholten. — Das. Z. 2 von unten st. vor l. für. — S. 33 Z. 1 st. C. 18 l. bis C. 18. — Das. Z. 6 st. schöne l. seine. — Das. Z. 24 st. Brethus l. Boethus. — Das. Z. 28 st. spricht auch l. spricht. — Das. Z. 11 von unten st. Schützen l. Fliehen. — S. 34 Z. 21 st. gewählt l. genützt. — S. 35 Z. 27 st. Fleisch l. Weg. — S. 36 Z. 15 st. aller Güter l. alles Guten. — S. 37 Z. 17 st. können l. kommen. — S. 28 Z. 1 von unten st. וצען l. צוען — S. 39 Z. 28 st. wie hier l. sei hier. — Das. Z. 29 st. Nebenzustände l. Seelenzustände. — Das. Z. 31 st. 254a Pf. l. 253. — Das. Z. 36 st. schliessen l. schliesst. — S. 40 Z. 19 st. nicht so l. eben so. — Das. Z. 6 von unten st. Allegor. 3 l. Allegor. 2. — S. 41 Z. 9 von unten nach de Confus. ling. l. p. 340. — Das. Z. 4 von unten 587 l. p. 353. — Das. Z. 10 st. der höchsten Natur l. den höchsten Vater. — S. 42 Z. 1 st. ungeordneten l. ausgedorrten. — Das. Z. 2 st. Wesen l. Wissen. — Das. Z. 16 st. aller l. Aller. — Andere kleine Fehler wolle der Leser selbst verbessern.

LIBRARY
OCT
'24
UNIVERSITY OF TORONTO

499300047

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 10 11 21 05 001 8